



ISSN 2737-6222

DOSSIER

Pluriversalidad de la crítica al pensamiento occidental moderno

Temas, corrientes, autor as, obras

Quito, V. 3 · N. 5 · 2022

RESISTANCES

Journal of the Philosophy of History
Vol. 3 • Nº5 • January/June 2022
ISSN 2737-6222

RESISTANCES. Journal of the Philosophy of History is a refereed academic journal that publishes two issues per year (January-July and August-December) in Spanish, Portuguese, and English. It is edited by the Centro de Investigaciones en Humanidades y Ciencias Sociales de América Latina (CICSHAL-RELIGACIÓN), a center associated with CLACSO. The journal is inspired by the resistance experience of Dolores Cacuango, who promoted processes of struggle and political participation that allowed great advances in the achievement of the rights of peasants and indigenous people and oppressed sectors of the region. This constitutes a reference to our intention to make visible and revalue a philosophical praxis committed to the historical and social reality.

The purpose of the journal is to promote a situated and critical approach to original research related to the study of Philosophy and History, from the various fields of these disciplines and that helps in the complex treatment of current problems. Some of the specific areas that interest us are,

Political Philosophy; Social Philosophy; Latin American Philosophy; Practical Philosophy; Critical Epistemologies; Contemporary Philosophy; Philosophy of Science, language, Philosophy of Gender; Ethics and Aesthetics in their articulation with the historical, social, economic, political, cultural, intellectual, and environmental approaches of Contemporary History; Applied History, Oral History, and Collective Memory as privileged spaces to philosophically read our present.

Resistances. Journal of the Philosophy of History. Quito, Ecuador. CICSHAL RELIGACIÓN. Centro de Investigaciones en Ciencias Sociales y Humanidades desde América Latina, 2022
January-June 2022
ISSN: 2737-6222
1. Humanities, 2 Philosophy, 3 History, 4. Contemporary World

Correspondence
Molles N49-59 y Olivos
Código Postal: 170515
Quito, Ecuador. South America
(+593) 984030751
(00593) 25124275
resistances@religacion.com
http://resistances.religacion.com/
www.religacion.com


Journal of the Philosophy of History
Resistances


RELIGACIÓN
CICSHAL
Centro de Investigaciones en Ciencias Sociales y Humanidades desde América Latina



Vol. 3 • Issue 5 • Jan/Jun 2022

CONTENIDO/CONTENTS

DOSSIER

GENERAL SECTION

VERSIÓN ESPAÑOL

DOSSIER

SECCIÓN GENERAL

PORTUGUESE VERSION

DOSSIER

SECCIÓN GENERAL

Presentación del Dossier: Pluriversalidad de la crítica al pensamiento occidental moderno. Temas, corrientes, autorías, obras

Presentation of the Dossier: Pluriversality of the critique of modern Western thought. Themes, currents, authorships, works

José Guadalupe Gandarilla S.



La situación de crisis que nos ha legado el mundo moderno, en su pliegue temporal más reciente bajo la forma de pandemia y pos-pandemia, no es sino una pieza de un todo que parece complejizar cada vez más sus mecanismos de funcionamiento. Se trata de problemas que ya no parecen ser meramente modernos, sino que se viven como verdaderas amenazas globales, que incluyen las catástrofes climática y ecológica, pero también la destrucción de poblaciones: las guerras e invasiones territoriales, las diásporas de refugiadxs, desplazadxs e inmigrantes. El sistema capitalista moderno se erigió sobre la racialización de poblaciones, pero hoy también se expresa en una lógica de racismo ecológico; lxs más pobres y desfavorecidos resienten de manera más aguda hasta ese tipo de fatalidades: los cataclismos ambientales, solo en su superficie parecen corresponder a fenómenos naturales, son parte de la lógica social y cultural plenamente madura del sistema que erigió con la modernidad una forma de subjetividad específica y constitutiva a ese proyecto; la del modo occidental capitalista, individualista y egoísta, de la existencia humana.

Desde el proceso inaugural de la modernidad temprana el colonialismo estableció una correspondencia intrínseca, de muy larga duración, entre la negación ontológica del otro (que se manifestaba hasta ese entonces como externo a la noción del sistema afro-asiático-mediterráneo del mundo antiguo), y una determinada noción de la naturaleza, como una especie de fuente gratuita, inagotable e infinita de recursos. La nueva razón del mundo emergió como un proyecto de dominación y explotación de las personas de las periferias, y de extracción y apropiación de sus recursos; ambas dimensiones corresponden a una ofensiva del Norte imperial sobre los márgenes y confines del mundo. En eso ha consistido hasta el presente el emplazamiento eurocentrado y colonial de la modernidad, y el dominio de Occidente sobre todo otro complejo civilizatorio.

Las dimensiones alcanzadas por la crisis del proyecto sociocultural moderno arrastran consigo al tipo de subjetividad que le erigió y a la forma de racionalidad (de pretensión universal) con que ese programa civilizatorio fue estructurado en los últimos cinco siglos. La crisis del sistema moderno/capitalista/colonial, pare-

INFORMACIÓN
https://doi.org/10.46652/resistances.v3i5.91
ISSN 2737-6222 |
Vol. 3 No. 5, 2022, e21091
Quito, Ecuador

Enviado: junio 18, 2022
Aceptado: junio 27, 2022
Publicado: junio 30, 2022
Publicación continua
Sección Dossier | Non Peer Reviewed





AUTOR

José Guadalupe Gandarilla S.
Universidad Nacional Autónoma de México - México
joseg@unam.mx

Conflicto de intereses
El autor declara que no existe conflicto de intereses.
Financiamiento
No existió asistencia financiera de partes externas al presente artículo.
Agradecimientos
N/A.
Nota
El artículo no se desprende de trabajos anteriores.

PUBLISHER



ce estremecer hasta sus cimientos también al tipo de racionalidad que, con los siglos, integró al pensamiento racional moderno (basado en las categorías propias del universalismo nordatlántico) todo un conjunto de expresiones que se desarrollaron como sistema de ciencias, de filosofías, de técnicas, tecnologías y tecnociencias.

Tal constatación es la que nos faculta a pensar y rediscutir desde una perspectiva pluriversal el pensamiento occidental moderno, la totalidad de la que hace parte y la crisis de ambos entramados. En ese objetivo se requiere ir más allá de las teorías críticas hasta ahora hegemónicas, toda vez que la coyuntura actual nos está obligando a desplazamientos de la crítica desde los medios hasta los fines, esto es, no limitar nuestra lectura (por más aguda que sea) a una sospecha de la razón instrumental, sino dirigir la mirada hacia dimensiones (o fines) más profundos, hacia el horizonte mismo de "la razón mítica" que subyace al marco categorial del pensamiento moderno con sus promesas de infinitud, progreso y supuesta emancipación.

Si se ha revelado útil distinguir entre epistemologías del Norte y epistemologías del Sur, tal vez no sea tan arbitrario sino conveniente aspirar a construir discursos y prácticas disidentes del pensamiento occidental moderno que, dejando atrás viejos orientalismos o renovados eurocentrismos, nos Re-Orienten hacia enunciaciones geoespaciales no imperiales: septentrionales, ecuatoriales, australes, caribeñas, amazónicas, andinas, mesoamericanas, africanas, semitas, o hasta mediterráneas. De hacerse ello posible la floreciente utilización del mirador Sur de los problemas sociales, y de su inscripción en diversos campos disciplinarios y del pensamiento (epistemologías, filosofías, ciencias sociales, teologías y feminismos, todos ellos desde el significante Sur), puede dar salida a nuevas formulaciones que estén a la medida de nuestros actuales y acuciantes problemas.

Con el marco general de problemas que aquí apenas se enuncian, y que invitaban a posibles desarrollos o a incursiones desde diversas perspectivas, nuestra convocatoria fue atendida por colegas de larga y consolidada trayectoria, así como por incipientes investigadoras e investigadores que ya van labrando su propio camino, a quienes agradecemos muy sinceramente cada una de sus colaboraciones que han dado forma final a este Dossier. Consideramos que sus contenidos, en una perspectiva de conjunto, son de una altísima calidad y cubren temáticamente algunas de las aristas más finas del debate que se encuentra de fondo, cómo llevar desde el cuestionamiento al pensamiento occidental moderno hacia rutas que ensayen nuevas enunciaciones a problemas que, en la recién celebrada Conferencia Latinoamericana y Caribeña de las Ciencias Sociales, organizada por CLACSO, el antropólogo colombiano, adscrito a la Universidad de Carolina del Norte en Chapel Hill, Arturo Escobar, sintetizaba en el concepto de terricidio, término que adoptaba del Movimiento de Mujeres Indígenas por el Buen Vivir, expresión a su vez de la resistencia Mapuche en la Argentina, pero que encuentra, literalmente, expresiones hermanas en las luchas actuales en Chile, y en otros puntos del continente. Si en algo coinciden múltiples formulaciones del perspectivismo, las ontologías relacionales, o las teorías descoloniales es en el señalamiento de que el

estallido incesante de los grandes problemas globales (que han puesto en grave amenaza a la vida humana y no humana que habita la tierra, y hoy mismo a la tierra misma de desatarse un conflicto de confrontación termonuclear), está asociado con lógicas del orden social moderno/capitalista que se comenzaron a delinear desde el hecho inaugural del nuevo arreglo del mundo que comenzó en 1492, y por el cual al amparo del colonialismo se ataron los hilos de la esclavitud, el racismo, el patriarcado, los imperios modernos, el productivismo capitalista, las. Nociones de tierra vacía y naturaleza como recurso ilimitado que configuraron el nudo de la modernidad y deshilvanaron otros mundos de vida y han impedido que se estructuren otros tejidos sociales para una mayor justicia social y el aseguramiento de la producción y reproducción de la vida misma.

Por estas razones hemos encontrado el mejor acomodo del Dossier en un orden que permitiría la identificación de cuatro bloques de textos, el primero, va delineando el análisis de la lógica constructiva de la modernidad y de elevamiento de una "razón colonial" que significó destrucción de mundos simbólicos y saberes situados (véase más adelante el texto de Víctor Mazzi), además de su anclaje, en el largo plazo, a un funcionamiento de las líneas abisales, que impusieron también un modo de entender y escribir la historia, por lo que se debe aspirar a descolonizar dicha narrativa (es el tema magistralmente abordado por Boaventura de Sousa Santos). El mundo moderno erigió ese tipo de relato, porque en su curso articuló relaciones coloniales materiales que devastaron las visiones y cosmovisiones de los otros entendimientos de la vida y de una ética heterónoma (que se ocupe del otro) y que combine en la consideración de lo otro, de ahí la pertinencia de pensar desde el pluriverso (da cuenta de ello Silvana Rabinovich en su colaboración). Con la modernidad, por el contrario, se pregonó una visión que impone grandes unidades, o que entreteje categorías geohistóricas imperiales, como la noción de occidente, que arrastran no solo un sesgo eurocentrista, sino que en su puesta en escena pretenden erigirse en la única representación de la universalidad (así lo demuestra el texto de Timothy Mitchell).

En el segundo bloque (donde agrupamos cinco textos) hay ya un cierto acercamiento a los preocupantes temas de nuestra actualidad, pero desde una perspectiva que los explica sin detrimento de su consideración histórica; pues, la divisoria que impuso la vida moderna, con la hegemonía de las culturas letradas por sobre los complejos civilizacionales que narran y hacen pervivir sus entretejidos sociales (hasta en la diáspora) bajo el registro oral, exige del saber comprometido toda una suma de estrategias para el rastreo y la visibilización de esos mundos y, más en específico, poniendo en realce cómo las cuestiones del medio ambiente o el entorno natural no pueden separarse de los procesos de racialización, cuando esas dimensiones están integradas en nociones de largo plazo (míticas y simbólicas) para los pueblos que son el testimonio viviente de los saberes bioculturales (los yanomami, por ejemplo) y que hoy se ven amenazados, muy en especial, en el pulmón del planeta, de ahí la importancia de los trabajos que nos ofrecen María Antonieta Antonacci, y la colaboración conjunta de João Paulino Da Silva Neto y Pamela Alves

Gil. En la etapa de la modernidad, según se argumentó también en algunas de las colaboraciones mencionadas antes, se erige en representación única del proceder humano a un tipo de subjetividad (la de una individualidad autónoma en el ejercicio de la libertad negativa) y a una cierta forma de racionalidad (la del comportamiento egoísta y posesivo), pero eso tuvo consecuencias también en el modo exotizante de representar a las otras poblaciones, por ello, como se explica en los siguientes textos, el modernismo estuvo conectado al colonialismo, de ahí que se deba hacer uso de otras modalidades discursivas (vertientes de la estética, o más recientemente de la performance) y de todo otro género de recursos (iconográficos, fotográficos, testimoniales) para mostrar cómo un aire de época racista se impregna al predominio de esa racionalidad abstracta moderna, y a sus expresiones en el arte. Se ocuparán de criticar muchos de esos aspectos las colaboraciones de Rafael Gonzaga de Macedo, Khetllen Da Costa Tavares y Celia Antonacci.

No sería arbitrario encontrar otro bloque de textos (cuatro, en total) que, procurando un acercamiento a dimensiones de la crisis actual, se ocupan de abordar otras cuestiones igualmente importantes en cuanto a una cierta lógica que impregna el decurso del capitalismo en nuestras regiones latinoamericanas, ahora signado por la crisis sanitaria y por un orden social que se erige al amparo de la pospandemia, será así que el eje que parece integrar a este conjunto de trabajos es el de una apuesta por el desarrollo de nuevas formas de intersubjetividad que emergen con dificultad, pero que parecen tener la fuerza, como en el caso de la afrodescendencia diaspórica, para dar pequeños centellazos de que emerge algo nuevo (así lo pronosticaba el bien argumentado artículo de Agustín Lao-Montes, y no ha hecho sino confirmarlo la victoria electoral del Pacto Histórico en Colombia), de otro lado, los temas de la intersubjetividad pueden iluminar cuestiones referentes a la conexión de mundos o del entre lugar entre lo urbano y lo marginalizado (como en el texto que nos ofrecen Roberta Dabdab y Norval Baitello Jr.), o cómo en tres momentos de la escena teatral en Argentina donde podemos detectar los rumbos de una Estética Teatral de la Liberación (en la colaboración de Lola Proaño Gómez) y, finalmente, con referencia a las nuevas formas del trabajo en el mundo del capitalismo de plataforma y de otros dispositivos de las tecnociencias y el colonialismo de datos (de lo que se ocupa el artículo de Gabriela González Ortuño).

Un último bloque es el que integran los trabajos que nos han enviado Julio Alcántara y Hugo Amador Herrera, y con los cuales cerramos el Dossier. Ambas colaboraciones perfilan sus temas desde un determinado lugar enunciativo al que se asocia la posibilidad de construcción de mundos alternativos, en el primer caso, Alcántara hilvana fino con relación al simbolismo de la máscara por parte del EZLN y desde ahí su cuestionamiento al sojuzgamiento de los pueblos indígenas, en el segundo, Herrera con base en una revisión filológica puntual de la obra más reciente del pensador latinoamericano (aunque nacido en suelo alemán) Franz Hinkelammert, se ocupa de señalar la importancia filosófica del uso del concepto de ilusión trascendental para la construcción de utopías posibles o factibles.

No resta sino agradecer a Francisco J. Sobrino y a Christian Javier Castro Martinez su apoyo para la traducción de los textos de Timothy Mitchell y Boaventura de Sousa Santos, respectivamente, y a la editora general de *Resistances. Revista de filosofía de la historia*, Fabiana Parra, y por medio de ella a todo su equipo, quienes me dieron la oportunidad de coordinar este Dossier. Con mucha satisfacción y con su apoyo hemos reunido decena y media de colaboraciones que nos fueron remitidas desde diversos puntos del planeta, pero con un eje común que, esperamos, quede suficientemente legitimado, la naturaleza y profundidad de la crisis del orden moderno/colonial, y sus expresiones actuales serán cada vez mejor atendidos desde una perspectiva pluriversal que recupere en toda su dignidad a las formulaciones que surgen e insurgen desde el Sur del mundo. Esperamos que ustedes disfruten también de la lectura de este Dossier.

José Guadalupe Gandarilla S.

Tensiones entre “razón colonial” y saberes situados originarios

Strain between “colonial reason” and previously established knowledge

Víctor Mazzi Huaycucho



INFORMACIÓN
https://doi.org/10.46652/resistances.v3i5.76
ISSN 2737-6222 |
Vol. 3 No. 5, 2022, e21076
Quito, Ecuador

Enviado: April 14, 2022
Aceptado: mayo 30, 2022
Publicado: junio 08, 2022
Publicación continua
Sección Dossier | Peer Reviewed





AUTOR

Víctor Mazzi Huaycucho
Universidad Nacional de Educación - Perú
mazzi1960@gmail.com

Conflicto de intereses
El autor declara que no existe ningún conflicto de intereses.
Financiamiento
No existió asistencia financiera de partes externas al presente artículo
Agradecimientos
Para José Guadalupe Gandarilla y María Haydeé García.
Para Kerwin Vegas.
Nota
El artículo no es producto de una publicación anterior, tesis, proyecto, etc.

PUBLISHER



RESUMEN

Se introduce una definición sobre “razón colonial” como discurso enmascarado sobre la percepción de un hecho histórico: la dominación colonial que afectó y afecta la situación de los pueblos originarios y los instala como “sujetos” bajo condición de inferioridad cultural. Deslinda con los supuestos fundamentos de “superioridad cultural” emitidos desde una perspectiva colonial que impone una condición de subordinación para los pueblos originarios, situación que es confrontada por el saber situado, representado por los sistemas comunicativos originarios. Expone la condición de los saberes situados, registrados durante las primeras décadas de la administración colonial: sistemas comunicativos, registro en tocapus, quipus, *yupay* (‘contar’), *hampiy* (‘curar’) y *Hanan Pacha* (‘astronomía’). Propone situar los saberes originarios como discurso legitimador para el análisis de los procesos que afectaron y afectan a nuestros pueblos originarios.

Palabras clave: conocimientos autóctonos; descolonización; desarrollo endógeno; discriminación étnica; racionalización.

ABSTRACT

A definition of “Colonial Reason” is introduced in this article. This definition is a masked discourse in relation to the historical facts of the colonial domain that affected, and still affects, our original peoples’ situation, putting us as subjects under an inferior cultural condition. It disengages the fundamentals of “cultural superiority” given from a colonial perspective which imposes a subordination condition for our original cultures. Therefore, this situation is confronted by the knowledge allocated that represents the original communicative systems. It exposes the conditions of our previous knowledge and wit: The communicative systems, registers in tocapu, quipu and yupay (for counting), hampiy (for healing) and Hanan pacha (for astronomy), recorded during the first decades of the colonial administration. It proposes to locate this original knowledge as a legitimate discourse for the analysis of the processes that affected, and continue to affect, our original cultures and peoples.

Keywords: Autochthonous knowledge; decolonization; endogenous development; ethnic discrimination; rationalization.

1. Introducción

Se define la “razón colonial” como el conjunto de argumentos para justificar una invasión y dominio por las armas para el saqueo, al amparo de una “legitimidad” religiosa que impone una “única” creencia y la instaura de facto a “los otros” al situarlos como “salvajes e incivilizados”, como denominación para quienes carecen de coincidencia con sus costumbres, creencias, gobierno y organización económica, entre otros. Instala significaciones de inferioridad, tales como “indios”, “conquistados”, “encomendados”, “idólatras”, “hechiceros”, “brujos”, para normalizar dicha condición de subordinación ejercida desde un núcleo de decisión fuera del territorio sujetado, situado como “centro dominador”, que instaura la condición de “periferia” para los pueblos originarios, la que, económicamente, sustentó al centro colonizador mediante el continuo saqueo de todos sus bienes y recursos en todos los territorios invadidos.

Existe una profusión de discursos que justifican la condición colonial como circunstancia histórica “inevitable”, en los que se pregunta acerca del aporte de España al continente americano: cuándo se “descubrió” y “conquistó”, y se afirma, con orgullo ajeno, que lo positivo “fue la imposición del castellano-español” en reemplazo de las cinco mil “lenguas, dialectos y vocabularios” existentes, que conciben como “humildes analfabetos” de la población autóctona, contra la que se manifiesta *endofobia* (‘desprecio o aversión a la identidad cultural y características fenotípicas del grupo al que se pertenece o interior’) y odio segregacionista, además de intentar normalizar una supuesta “condición de inferioridad” social, como parte de ese “hedor” referido por Kusch (1999), entendido como “un estado emocional de aversión irremediable, que en vano tratamos de disimular” (p. 25) sobre el pasado y presente.

El estudio objetivo del contexto histórico local indica que la presencia castellana en el continente fue a consecuencia de la guerra de expansión y pugna religiosa entre islamismo y cristianismo. Por otro lado, los ibéricos se arrogaron poseer una condición de superioridad cultural supuesta al poseer la escritura alfabética, concebida como máxima expresión de “desarrollo” en el antiguo mundo europeo, lo que también instaló, en consecuencia, un discurso racial para distinguir y justificar el posicionamiento de las jerarquías sociales bajo un estatus de origen colonial.

2. Metodología

La presente investigación es cualitativa, dada la connotación histórica del caso estudiado, y se adopta el método interpretativo para el análisis del discurso de distintos documentos coloniales.

El procedimiento utilizado es la generación de una teoría fundamentada, para visualizar el fenómeno de la razón colonial respecto a los saberes situados, para lo cual se seleccionaron fuentes del siglo XVI y se consideraron unidades de interpretación con el objetivo de identificar las categorías emergentes en cada tópico expuesto.

3. Desarrollo

3.1 El mundo islámico y la expansión del cristianismo

Las noticias sobre nuevos territorios al poniente de las costas de Castilla revelaron que aún persistía el conflicto con el califato de Granada, de poderosa influencia islamista en territorio ibérico, acentuada, durante los siglos XIII y XIV, por el dominio musulmán de territorios conquistados de la Península Ibérica, mientras que los reinos de Castilla y Aragón ocupaban solo limitados espacios, que, progresivamente, se expandieron mediante guerras de expulsión del islamismo y la anexión de propiedades y mezquitas, tras continuos asedios, que culminaron con la rendición nazarí de Granada en 1491 (Esteve, 1965).

Treintaiocho años antes, la toma de Constantinopla, a manos de los turcos otomanos en 1453, clausuró el dominio del paso del Bósforo y suprimió el tráfico comercial entre Europa y Asia, lo que generó la búsqueda de nuevas rutas marítimas para el comercio de especias, seda y oro hacia India y China, cuya disputa entre los reinos de Castilla-Aragón y Portugal produjo la suscripción del Tratado de Tordesillas (1494), "de reparticiones", que limitaba el tráfico internacional entre ambos reinos a 370 leguas al oeste de las islas de Cabo Verde (Esteve, 1965).

Los informes de Cristóbal Colon sobre nuevos territorios desconocidos —creyó haber arribado a las Indias— requirieron una justificación jurídica de "propiedad", para lo cual el papa Alejandro VI (Borgia), previo condicionamiento de préstamos por parte de la Casa Borgia, "donó" a la monarquía de Castilla-Aragón y Granada tales territorios en 1493, para que sus "bárbaros" habitantes fuesen convertidos a la religión cristiana (Vander), con el objetivo de expandirla; hecho que fue reprobado por el religioso Francisco de Vitoria, quien denunció que "el papa no es el dueño del mundo" para obsequiar territorios que no eran de su propiedad y que ni siquiera conocía (Esteve, 1965).

Esta invasión ibérica a las islas de Barlovento a partir de 1492 y, luego, hacia el continente fue perjudicial para sus pueblos originarios (tainos, mexicas y mayas, entre otros), sometidos a una feroz esclavitud y a un sistemático etnocidio en nombre de la *santa* fe cristiana, lo que motivó que el religioso Antonio de Montesinos se preguntase sobre la condición de la población originaria: "¿no son hombres, acaso no tienen almas racionales?" (Esteve, 1965). Por su parte, el religioso dominico De las Casas, fuera del control de la Inquisición, publicó, en 1552, el salvajismo con que actuaron los "civilizadores" castellanos en su apocalíptica destrucción de los pueblos originarios y para la exportación de la "civilización cristiana", y constató que quedaban tan pocos habitantes naturales que la expansión del cristianismo, a través de la propagación y predicación "de la fe" hacia el sur del continente, resultó irrisoria, ya que casi no quedaban "almas" a quien predicar, lo que produjo el colapso demográfico más brutal en todo el continente (De las casas, 1985).

Una expedición, con tal finalidad, fue financiada por la Casa Austria, representada por el banquero Jakob Fugger, quien prestó una ingente cantidad de oro a Carlos V, que contrajo una deuda suscrita bajo el convenio de su devolución con intereses en un plazo de ocho años. La pre-

mura por obtener oro explica el secuestro, extorsión ("cuarto del rescate") y asesinato del inca Atahualpa, que reveló un ambicioso plan de colonización en todo el continente sur. La invasión hispánica contó con la colaboración de miles de "auxiliares" originarios provenientes de distintas naciones que se oponían al gobierno inca. No obstante, la implantación de una administración colonial originó, como respuesta, una prolongada guerra de resistencia y reconquista dirigida por Manco Inca a partir de 1536, que persistió hasta 1572, con la caída del último reducto de la resistencia en las montañas de Vilcabamba y con la captura y degollamiento, en el Cusco, del joven inca Túpac Amaru (Guillén, 2005).

Ante las denuncias sobre abusos que se cometían, incluidos los realizados contra aliados nativos, el rey Carlos V emitió las leyes de 1542, en las que se estableció que la propiedad de las colonias pertenecía al reino de Castilla y Aragón, y reglamentó las reparticiones entre los primeros colonizadores, además de emitir regulaciones estrictas para establecer las "encomiendas". Acogía las denuncias del obispo de Chiapas De las Casas sobre los abusos que se cometían con vesania e impunidad. El rechazo a estas normas inició la rebelión de encomenderos en 1544, liderada por Gonzalo Pizarro, y fue derrotada en 1548. La solicitud de "perpetuidad de la encomienda" por parte de los administradores coloniales suscitó intenso debate sobre la situación de humanidad de los pueblos originarios y la de los propios aliados nativos y sus reclamos de "probanza de servicios" en favor de la invasión (Espinoza, 1972).

En 1550 se instaló la Junta de Valladolid para debatir sobre la situación jurídica de nuestra población originaria. Ginés de Sepúlveda (1987), representante del príncipe Felipe II, defendió una condición necesaria de esclavitud sobre la población autóctona, al considerar a sus habitantes como "los vencidos" y, recurrió a Aristóteles (2005), para sostener la condición de esclavitud como producto del vencimiento en guerra. Aunque los "derrotados" fueron los mismos aliados, lo que inmediatamente no pudieron vencer fue al gobierno paralelo Inca, cuya capital fue la cordillera de Vilcabamba. Una tesis contraria fue sostenida por De las Casas (1969) al rechazar la "perpetuidad de las encomiendas", al considerar y señalar que los pueblos originarios debían preservar la autonomía de gobierno, y sus integrantes debían ser considerados seres humanos, ya que a ellos "ninguna sumisión, ninguna servidumbre, ninguna carga puede imponerse al pueblo sin que el (...) dé su libre consentimiento..." (p. 33) muy a pesar de profesar creencias distintas al cristianismo.

El debate en la Junta de Valladolid reflejó la pugna no solo por la apropiación de tierras y riquezas, sino también por la de las "almas" mediante la predicación y la obligada conversión al cristianismo. La condición asignada de "inferioridad" se extendió a los aliados de primera hora, todos considerados "idólatras" ante la prédica extraña e irracional con que se percibía el cristianismo, tal como lo anota Santo Tomás (1951b): "Tanto que muchos de los yndios hasta agora tienen creydo, que christiano [sic] quiere decir, robador, matador, cruel" (p. 9).

La Junta de Valladolid no llegó a conclusiones definitivas entre uno u otro bando, y quedó en incertidumbre la humanidad de los pueblos originarios. Los aliados de "primera hora" pasaron a la condición de "encomendados" durante el "repartimiento" de territorios entre los primeros

hispanos establecidos en los Andes. La Junta sugirió consultar a los aliados de primera hora sobre tributación directa al rey Felipe II, o aceptar la "encomienda perpetua". Durante dicho referendo, en enero de 1562, irrumpe el reclamo de los aliados a la administración colonial reunidos en la antigua llacta ('pueblo') de Mama (a 30 km al este de Lima) mediante un memorial al rey Felipe II, en el que solicitan: "nos sean vueltas e rrestituidas todas las tierras, chacaras y otras heredades e posesiones, rayzes y otros bienes muebles que contra nuestra voluntad e contra justicia nos tienen tomadas e husurpadas [sic] los españoles" (Murra, 1988, p. XIX), y, vislumbrando el sombrío porvenir colonial en el futuro, exigen "que se nos guarden nuestras buenas costumbres e leyes que entre nosotros a abido y ay, justas para nuestro gouierno [sic] e justicia, y otras cosas que solíamos tener en tiempos de nuestra ynfidelidad [sic]" (Murra, 1988, p. XIX).

La imposición de la administración colonial fue resistida en las montañas del Vilcabamba desde 1536 hasta 1572, aunque la resistencia anticolonial continuó con la rebelión de Juan Santos Atahualpa, en 1740, en la Selva Central de Perú, seguida por el levantamiento de 1742, liderado por Francisco Inca en Huarochirí y la insurrección anticolonial de 1780, conducida por Túpac Amaru II en Cusco, respaldada por el curaca Katari en 1781, que debilitó el poder colonial hispano. Los levantamientos anticoloniales antes de 1780 son numerosos: "10 en Ecuador", "107 en Perú" y "11 en el Alto Perú", esto es, en Bolivia (Flores Galindo, 1988).

La "razón colonial" se prolonga aún después de la independencia del yugo español, durante los siglos XIX y XX. En cada nación independizada del continente sur, el esquema colonial de la administración del Estado se mantuvo intacto: la organización económica, clases, razas, cultura, educación, esclavitud de afrodescendientes, y predominancia política de la Iglesia en cuestiones del gobierno, educación, cultura e ideología. Una independencia, que representó los intereses de encomenderos, emerge en los programas independentistas. La población originaria no fue tomada en cuenta como modelo futuro en las nacientes repúblicas: se continuó invisibilizándola. Los programas políticos "nacionales" del siglo XIX e inicios del XX tuvieron como propósito exterminar definitivamente a toda la población originaria, al representársela como un "obstáculo" que impedía el progreso y desarrollo hacia la modernidad. En este periodo, proliferan discursos procoloniales justificados desde un positivismo "criollo". El concepto de *raza* distinguió socialmente a los sujetos subordinados, que, de "indios", son transformados en "indígenas". La "codificación racial" resultó el elemento clasificador indispensable entre "salvajes" (pueblos originarios) y "modernizados", ideología que representó a la naciente burguesía conservadora en el continente sur.

En el siglo XIX, la "razón colonial" se arraigó como "razón racial", mantuvo el sistema de clasificación segregacionista entre "razas" para los pueblos originarios, todos situados bajo un estatus de "extrema pobreza", "indigencia", "atraso", por lo que el erario nacional tuvo que destinar parte de la riqueza para integrarlo forzosamente a la "modernidad".

3.2 Escritura y jerarquía cultural

El argumento sobre la "superioridad cultural" hispana respecto a sus colonias fue el de ostentar la escritura alfabética como sistema comunicativo superior a los generados en las sociedades originarias, lo que no se aplicó en el caso del califato de Granada, que poseía escritura, aunque distinta, y por lo mismo, gracias a su biblioteca, se pudo conocer la obra de Aristóteles.

Los primeros contactos para la sistematización del habla de cada idioma autóctono con el fin de facilitar la conversión al cristianismo implicaron la redacción de *Vocabularios* para guiar la traducción en la necesidad de esa comprensión. Detrás de cada entrada, concepto o categoría que se recogió en *Lexicones* y *Vocabularios* se encubre una función dominativa, en cuya hegemonía del lenguaje se expresa también una hegemonía de poder. El dominio colonial no solo residió en lo económico y social, sino que, también, el lenguaje resultó ser el equilibrador del dominio impuesto y ejercido desde hace más de quinientos años. No obstante, a pesar de su imposición, la lengua colonial asimilada y hablada se expresa bajo la estructura de la lengua originaria.

La representación demarcadora de la identidad originaria está constituida en el habla natural, expresada desde la percepción externa sobre las lenguas originarias, que toma distancia de sus ritualidades y de la organización del gobierno autóctono. Durante los iniciales contactos entre los hispanos y la población autóctona, el registro de cada idioma natural se efectuó desde el filtro escolástico, que modificó intencionalmente, en muchos casos, los significados vernáculos sobre creencias y ceremonias rituales. Esto condujo a campañas de intervención ("extirpación de la idolatría") para producir una peculiar comunicación colonial formando "significados intervenidos" en los idiomas autóctonos, "normalizándolos" como "habla colonial" e insertando significados extraños e impropios, tales como: "pecado", "culpa", "demonio", "hechicero", "idólatra", entre otros muchos.

Por otro lado, en sentido contrario al discurso lingüístico colonial acerca de los idiomas originarios, Santo Tomás (1951b), al cotejar el castellano del siglo XVI y el idioma del Chinchaysuyo, que recogió en la Costa Central de Perú, se admira, ya que, "con ser muy abundante y copiosa de vocablos, tiene muy pocas equiuocaciones [sic] de términos" (p. 8). Constata que no tienen significaciones para el idioma de Castilla en referencia a "árboles, semillas, frutas, aves, peces, animales, oficios, instrumentos, géneros de armas, diversidad de vestidos, manjares, temas relativos a la fe católica, ornamentos de iglesias, atavíos de casas y diversidad de vasijas" (pp. 14-15), que marcan una distancia que se acentúa al remarcarse las diferencias lingüísticas entre ambas: "carecen los indios de todos los vocablos de las cosas que no tenían ni se usaban en aquellas tierras, como así mismo nosotros [castellanos, tampoco] tenemos términos de las que no hay en la nuestra y hay en otras" (p. 15), dificultad subsanada debido a que el lexicógrafo dominico indica que "usamos de los términos propios de las otras naciones para significar aquellas cosas" (p. 15) que refieren calcos lingüísticos que denotarán dificultades para un adecuado registro fonético.

Santo Tomás (1951a) es convincente en valorar la estructura de la lengua *chinchaysimi* que recogió: informa al rey Felipe II que es lengua "tan pulida y abundante, regulada y encerrada debajo

de las reglas y preceptos de la latina como es ésta" (p. 10), tan bien estructurada que se diferencia de la "bárbara", caracterizada por estar "llena de defectos, sin modos, tiempos, ni casos, ni orden, ni regla, ni concierto" (p. 10). Señala, además, que, "según el Philosopho [Aristóteles,] en muchos lugares, no hay cosa en que más se conozca el ingenio del hombre que en la palabra que usa, que es parto de los conceptos del entendimiento" (p. 11), y valora que es lengua "muy pulida y delicada" (p. 10), por lo que alerta al monarca español que debe "tener entendido" que "los naturales" son "gente de muy gran policía y orden y que no le falta otra cosa [que traiga Castilla]" (p.11).

Santo Tomás discrepa y rechaza la opinión generalizada en la administración colonial sobre el sistema comunicativo originario: "que V. M. lo sepa: y entienda que los que otra cosa le dicen y persuaden le quieren engañar, teniendo atención a solos sus proprios [sic] y particulares intereses" (1951a, p. 11); comentario con el que Acosta (1979) también coincide, ya que considera que se debe "deshacer la falsa opinión que comúnmente se tiene de ellos, como gente bruta y bestial y sin entendimiento", pues "aún *en gran parte hacen ventaja* a muchas de nuestras repúblicas" [las cursivas son mías] (p. 280).

La valoración lingüística que realiza Santo Tomás (1951a) indica que el habla originaria pudo ser transferida a la escritura alfabética reconociendo la "ortografía y manera de escribir los términos de ella", por lo cual "se divide en letras, de que ellos se componen y con que se escriben [...] los mismos términos y nombres que se componen de ellas" (p. 17).

Para traducciones de una gran variedad de hablas oriundas, se adoptó las más predominantes y se descartó a las de menos influencia. Para este fin, operaron las "reducciones", en las que se concentraron a diferentes poblaciones con diversidad y multitud idiomática. Ocurrida la reducción poblacional en antiguos espacios geográficos, se inició la "reducción lingüística", seleccionando la lengua más hablada, estandarizándola mediante gramáticas que establecían el funcionamiento para cada "lengua general", y que consideraban como base gramatical de comparación la estructura del latín del siglo XVI.

Ante la ingente diversidad de lenguas, la predicación del cristianismo tropezó con un difícil contexto de traducción, por la "mucha dificultad que hay en declarar cosas tan difíciles y desusadas" (Doctrina Christiana, 1984, p. XII). La drástica decisión para normalizar la traducción del *chinchaysimi* necesitó imponerlo como "lengua general del Perú", tal como se lee en la parte introductoria del Catecismo de 1584, establecido por el Concilio Provincial de la Iglesia Católica: "viendo diversos papeles, y todo lo que podía ayudar a la buena traducción, y visto y aprobado por los mejores maestros de la lengua que se han podido juntar" por tanto, el Concilio Provincial decretó "proveer y mandar con rigor que ninguno use otra traducción ni enmiende ni añada en esta, cosa alguna" (Doctrina Christiana,1984, p. XII) y creó, en 1586, un *Vocabulario quechua* como texto oficial para la predicación y, aunque "hubiesen cosas, que por ventura se pudieran decir mejor de otra fuente" —muy a pesar de las diversas opiniones existentes al respecto—, sancionó "no dar lugar a que haya variedad y discordias" (Doctrina Christiana,1984, p. XII). El registro de las "lenguas generales" fue selectivo: no recogió la totalidad del habla, sino solo los conceptos más próximos al cristianismo.

Las traducciones contenidas en catecismos redujeron en cierta medida las distancias semánticas, estandarizando y homologando los traslados de significados como "conceptos autóctonos". Los mismos criterios de estandarización se adoptaron solo para dos "lenguas generales", "que son la general del Cuzco, que llaman Quichua, y la Aymara [sic]" (Doctrina Christiana,1984, XII). Con dicha decisión, se causó la extinción de otras lenguas: puquina (idioma original inca), jacaru (familia aru), yunga, quingnam, sec, cholona y chimor, entre otras muchas. Usualmente, las representaciones étnicas identificaban a los idiomas hablados, que se manifiestan como "lengua, cultura y nación" (Porras, 1951, pp. XII-XIII)

La homogeneización y superposición de las "lenguas generales" sobre las otras procedió por medio de su oficialización de *Gramáticas* y *Vocabularios* bajo un patrón conservador sobre las variantes más habladas. El registro de la fonética originaria resultó impreciso al anotarse las entradas sobre cada variante idiomática. Garcilaso de la Vega (1976) denunció, al respecto, que "los españoles corrompen todos los más que toman en boca" (p. 71). El registro fonético del *chinchaysimi* ('quechua') y aimara atravesó problemas en su glotalización, que difería ostensiblemente para la pronunciación de vocales y consonantes con lo registrado en letras. En el idioma originario, no existían las vocales *e*, *o* ni las consonantes *b*, *d*, *f*, *g*, *j*, *l*, *rr* y *x* respecto al habla castellana del siglo XVI.

Sobre la ausencia de escritura alfabética, el jesuita Joseph de Acosta (1979) anota que, en el siglo XVI, se conocían tres sistemas comunicativos muy extendidos: los ideogramas chinos, que los jesuitas informaron como escritura; las "pinturas" en códices de México y Guatemala; y las quilcas ('grafías, letras', 'escritura') o tocapu de Perú, aunque estas últimas eran "toscas y groseras" (p. 290). Enfatiza Acosta (1979) un sistema distinto a los anteriores: los quipus "cumplen la misma función [comunicativa] en cuanto los libros en Europa" (p. 291). En ellos se pueden registrar historia, leyes, ceremonias y cuentas de negocios, "todo eso suplen los quipos tan puntualmente, que admira" (p. 291).

3.3 "Pinturas" y escritura

Durante el contacto y la intervención idiomática a las lenguas originarias, se refirió que no existían sistemas comunicativos comparables a la escritura alfabética. Entre los mexicanos, el hallazgo de códices pronto fue establecido como "pintura". Acosta (1979) sostiene que "escritura y letras" solamente se usan cuando "con ellas significan vocablos" (p. 284), pero, si se utilizan sistemas comunicativos fuera de ellas, "ya no son letras ni escritura, sino pinturas y cifras" (p. 284), y agrega que el segundo Concilio de Nicea indicó que la "la pintura es libro para los idiotas que no saben leer" (p. 284). Benet (2018) resalta que la primera consecuencia de su percepción, desde un punto de vista colonial, fue la "invalidación de los sistemas semióticos prehispánicos" (p. 37), esencialmente convertidos en "sistemas mutilados" de su potencia comunicativa, cuyos usuarios eran considerados "ágrafos funcionales" que "solo tienen pinturas" (p. 37).

Así, la posesión de "escritura alfabética" se esgrime como elemento de supremacismo cultural. Durante las primeras décadas del dominio colonial en el continente, los predicadores cristianos necesitaban "expandir la fe" entre la población originaria, estableciendo traducciones para discernir significaciones entre los distintos vocablos con el fin de descubrir la memoria ancestral, y se encontraron con sistemas comunicativos muy distintos a la escritura alfabética, que designaron como "pintura". Benat refiere el caso de los mexicanos, cuyos códices, en 1560, fueron intencionalmente destruidos por el religioso franciscano Diego de Landa, con el consiguiente exterminio de *tlamatini* ('sabios') y *tlacuales* ('escribanos'). Landa (2007) refiere que los mexicanos empleaban, en sus códices, "ciertos caracteres o letras con los cuales escribían en sus libros cosas antiguas y sus ciencias" (p. 458). La intencional destrucción de toda referencia a sistemas comunicativos autóctonos basados en un sistema muy similar a "escritura" resultó ser el discurso colonial —que aún hoy persiste—: no existe escritura alfabética, memoria ni una sistematización de la información sobre el saber situado; los pueblos originarios fueron "ágrafos", y, por tanto, "atrasados respecto a España". El mismo caso puede verse en los incas: distintos cronistas muestran referencias sobre un sistema comunicativo muy peculiar: *quilcas* o *tocapu*.

La intención de ocultamiento de la presencia de sistemas comunicativos alternativos a la escritura alfabética se puede constatar en distintos cronistas coloniales, salvo algunos que, objetivamente, reconocieron tal condición. Betanzos (1999) testimonia tempranamente acerca de la referencia del sistema comunicativo autóctono: "si alguna provincia comarcana a ella o pueblo tuviese necesidad de tierra por la demasiada gente que tuviesen que le enviasen por pinturas el arte y manera de las tales tierras y provincias para que él las quería igualar" (p. 109).

Las *quilcas* o *tocapu* fueron el sistema simbólico que se aproxima a los códices mexicanos. Muestran una secuencia histórica desde los textiles que sustituían al papel. Los símbolos evolucionaron a un sistema más complejo y estandarizado que podía leerse independientemente del idioma de origen. Es Guamán Poma (1988) quien, en sus dibujos sobre los incas y sus *k'umpikuna* ('ropas finas'), proporcionó la clave para su desciframiento, para traducir las historias y normas que se anotaron en esos sistemas. Sarmiento (1947), como parte de la probanza de la historia inca que le narraron los *quilcacamayoc* ('encargados de las *quilcas*') de los *ayllus* ('familias. clanes, comunidades') pertenecientes a cada *panaca* ('linaje') en el Cusco, informa que Pachacútec Inca Yupanqui "había averiguado la historia de los otros ingas que habían sido antes que dél, y pintándola en unos tablones, de donde lo habían aprendido los dichos sus padres y pasados dícheselo [sic] a ellos" (p. 289).

Las *quilcas* o *tocapu* representan un sistema comunicativo que evolucionó desde el arte rupestre, que se sitúa en distintas áreas. Muestran un sistema que puede ser evaluado en los textiles muy antiguos (Paracas, Pachacamac). Guamán Poma muestra, en sus dibujos, una secuencia en la que es posible asociar imagen y significado, y la semiótica del dibujo permite comprender las narrativas autóctonas que cada *panaca* preservó.

3.4 Quipus narrativos

Los quipus son sistemas para el registro de información que utilizan cuerdas, en donde se anudan los datos que se almacenan para referencias de gobierno, guerras, tributos, ceremonias, distribución de tierras, calendarios astronómicos, pensamientos reflexivos y normas morales, entre otras. Representa una invención muy peculiar al introducir los números como base para asociar significados y ofrecer una amplia gama de información disponible para la anotación de datos muy diversos. (Arellano, 1999, p. 230; 2011, p. 32)

La trama colonial de su descripción revela sorpresa y admiración. Santo Tomás (1951a) reconoce que “los indios y naturales de esta tierra del Perú no usaban de escritura, ni jamás entre ellos hubo memoria de ella: por tanto, ni tenían letras ni caracteres para escribir ni manifestar sus conceptos y antigüedades” (p. 17), y resalta que, en cambio, tuvieron un sistema muy distinto, que “hacíanlo por una nueva e ingeniosa manera de ciertas cuentas y señales de que usaban y usan” (p. 17). Se empleaban un conjunto de “términos y nombres de ella, en todo y por todo se ha de escribir con nuestras letras y caracteres” (p. 17). Además, destaca el dominico que la base comunicativa se cimentó en un sistema numérico opuesto al uso de letras.

Cieza de León (1986), en su paso por los Andes, escribió con sorpresa y asombro la exactitud de las referencias con que se registraba en los quipus. Debido a la carga informativa para anotarse, era ordenado que sus encargados “tuviesen en la memoria y dellas hiziesen y ordenasen cantares para que por aquel sonido se pudiese entender en lo futuro aver [sic] así pasado” (p. 30). Los quipucamayoc (‘encargados de los quipus’), “con gran humildad [sic], les davan cuenta y razón [a los gobernantes] de todo lo que sabían” (p. 30). También describe la función y características de “los acá estamos e los oymos [sic]” (pp. 30-31), que, entre estos *hamut’aq* (‘sabios’), hay “muchos de gran memoria, sutiles de yngenio y de vivo juyzio y tan abastados [sic] de razones” (p. 30), y señala, además, que los quipus fueron un modo del registro de la información “tan buena y sutil que eçede/en artificio a los caracteres que usaron los mexicanos para sus quentas y contratación” (p. 31).

Asimismo, Cieza de León (1986) describe los quipus como “ramales grandes de cuerdas anudadas” que utilizaban los contadores originarios, quienes entendían “el guarismo destos nudos”, y contaban (enumeraban y narraban) “los gastos que se avían hecho” (p. 31), o los sucesos pasados. La jerarquía numérica que describe va: “de uno hasta diez y de diez hasta çiento y de çiento hasta mil” (p. 31). Su uso fue extendido que “en cada cabeça de provincia avía [sic] contadores” (p. 31), aquellos que manejaban la “quenta y razón” de lo que se había que tributar cada cuatro meses, lo que incluía hasta las cosas más menudas, y era “tan bien [registrado] que un par de alpargates no se podía esconder” (p. 31).

En su migración por los Andes, Cieza de León (1986) solicitó al curaca de Jauja —“señor de buen entendimiento y razón *para ser yndio*” [las cursivas son mías] (p. 32)— que le hiciese comprender su funcionamiento. Guacorapora (Wakra Paukar) le explicó con mucho detalle la

información de una cuenta “sin faltar nada” sobre el tránsito de tropas de Pizarro por la *llaqta* (‘tierra, lugar, aldea’), así como de lo que tomaron y “ranchearon” (‘hurtaron’) con tal exactitud que exclamó: “en verdad yo quedé espantado dello” (p. 32), como expresión de su gran asombro ante la muestra de un sistema “narrativo” muy preciso.

Acosta (1979), en 1592, describe que *quipu* significa guardar información anudando cuerdas en colores. El concepto *yupay* (‘contar’) refiere dos condiciones: establecer secuencia enumerativa mediante los nudos, y “narrar”, contar historias mediante la referencia que brinda la posición del nudo en la cuerda. No hay diferencia entre “letra” y “número” como en el caso del sistema europeo, que tendió a diferenciarlos como dos contextos de referencias distintas en la descripción, muy a pesar de que tanto griegos como romanos simbolizaban los números en letras. *Yupay* (‘cuenta, cómputo, enumeración’) alude una función integrada para almacenar la información disponible mediante un soporte textil. El jesuita revela que colores y nudos *equivalen a la función de las letras*. Asimismo, describe que, mediante nudos, “nuditos” e hilillos, atados en cada cuerda de distintos colores (colorado, verde, azul, blanco), se “sacaban innumerables significaciones de cosas” (p. 291), tan igual como tener 24 letras, de las que, “guizándolas [sic]” (‘combinándolas’) de diferentes maneras, “sacamos infinidad de vocablos” (291). Testimonia, además, que, “hecha la averiguación allí al pie de la obra”, observó una gran cantidad de “ñudos y manojos de cuerdas” que los mismos “dan por testigos y *escritura cierta*” [las cursivas son mías] (p. 291).

Murúa (2001) señala, en su descripción sobre los quipus, que toda la información recogida sobre el Tahuantinsuyo, “todo en fin lo que los libros nos enseñan y muestran se sacaba de allí” (p. 360), esto es, de los quipus. Toda la información aprovechable de “cuantos refieren cosas deste reino lo han alcanzado y sabido por este medio, único y solo de entender los secretos y antigüedades deste reino” (p. 360). Una condición que resalta sobre los quipus es su condición verdadera: no se podía tergiversar la información debido a que debían compararse con una copia similar, y ambas debían guardar correspondencia.

Observa Murúa (2001) que, en los quipus, se pueden registrar información proveniente del habla y escritura del castellano, una característica de versatilidad que anota como “curiosidad”. Testimonia que, respecto de una doctrina a la que fue encargado, un curaca viejo “tenía en un cordel y quipu todo el calendario romano y todos los santos y fiestas de guardar por sus meses distintos” (p. 363). Intrigado le demandó que “se los leyese y diese a entender” y, ante el religioso, “se lo iba diciendo el indio iba en su quipu asentándolo”, y con exactitud registró “las fiestas diferentes”, por lo cual ponía “el nudo diferente y más grueso” (p. 363) en cada caso. El quipu tenía la capacidad de asimilar un procedimiento comunicativo muy distinto a sus propias construcciones, que incluía diferentes dimensiones: colores, cantidad representada en nudos, distancia del nudo respecto al torzal central, dirección del anudamiento, calidad del material textil y distinción al tacto.

La destrucción de los quipus durante la administración colonial fue justificada ante la necesidad de imponer el cristianismo y “extirpar la idolatría”, por lo que se les propagandizó como “ar-

tefactos del demonio". La vigencia como sistema comunicativo originario distinto a la escritura alfabética generó desasosiego entre los predicadores. Acosta (1979) testimonia: "yo vi un manojo de estos hilos" que "una india traía escrita una confesión general de toda su vida y por ellos se confesaba", y, ante su duda por "algunos hilillos que me parecieron algo diferentes", le indicó que "eran ciertas circunstancias que requería [para confesar] el pecado" (p. 292).

La misma dificultad es comentada por Murúa:

> ...cada vez que se confiesan sacan su quipu y por él van diciendo sus pecados", quien valora este medio "maravilloso y de grandísimo efecto" y con más satisfacciones "que tratan de verdad", por cuanto mentir es cosa que tienen prohibida, porque hay narraciones con "alguna más recordación y memoria [...] y con alivio de los que sacramentan. (Murúa, 2001, p. 363)

Aunque encuentra casos en que:

> ...por la confusión de su entendimiento, la poca meditación que hacen de su vida [...], por la facilidad que tienen en mentir [...] su pésima naturaleza [...] [y la] instigación del demonio, implica que todas las confesiones se hacen "nulas y dimidiadas". (Murúa, 2001, p. 363)

Las acentuaciones de distancias culturales y lingüísticas para referir conceptos externos anudados en quipus "hacen salir de sus confesores de los límites de la razón", por lo mismo "cogiéndolos en mentiras palpables" (Murúa, 2001, p. 363) a los confesados.

Harrison (2002) advierte que el discurso colonial sobre los quipus fue negarle legitimidad y validez como sistema comunicativo originario, lo que se acentuó en el siglo XVII. Pérez (2012) acusa que dichas prácticas autóctonas resultan nocivas durante las confesiones, y denuncia que los *quipucamayoc* "les mandan uayan [sic] atando ñudos en sus hilos, que llaman caitu, y son los pecados que les enseñan" (p. 112). La composición de los "pecados" se confecciona "añadiendo, y poniendo en sus ñudos otros, que jamás cometieron, mandándoles y enseñándoles a que digan es pecado el que no lo es, y al contrario" (p. 112), por lo mismo "que no saben lo que confiesan, ni dicen, y ponen al confesor en confusión [...] enredándose en millares de errores, con estos quipos, y memorias" (Pérez, 2012, p. 112). Esta condición en el uso del quipu muestra el funcionamiento de un sistema comunicativo que asimila conceptos extraños para la confesión, por lo que también se intensificó su rastreo y destrucción, aunque, como medida de resistencia cultural, los pueblos originarios subrepticiamente siguieron utilizándolos, y, si bien aún no se ha podido descifrar un quipu, y se cuenta solo con sus transcripciones en manuscritos coloniales, los escritos y documentos de los siglos XVI y XVII, a pesar de tener la condición de ser una fuente indirecta, permiten evidenciar que los quipus se "leían", traducían y transcribían para uso de la administración colonial.

A diferencia de los códices de México que han podido ser descifrados en el marco del estudio semiótico de sus símbolos, no sucede lo mismo con los sistemas comunicativos del Tahuantinsuyo. Cabe preguntarse, en caso de haber alguna forma de su traducción utilizando fuentes de similitud y comparación, si se encontrarán quipus que permitan ser interpretados y leídos directamente, y, si bien la búsqueda continúa, quedan pocos quipus narrativos que guarden coincidencia con textos coloniales. No obstante, en un futuro próximo, se vislumbra que puedan ser traducidos pese a la condición "etnocategorial" que cada uno representa (un quipu elaborado en una provincia difiere en su elaboración de los que provienen de otras). Así, cuando uno se pregunta por el mensaje que enuncia un quipu, solo se puede atender a lo que está transcrito en distintos documentos coloniales y a que la labor de su desciframiento puede realizarse con lo informado y recogido en los siglos XVI y XVII.

3.5 Saberes situados

El discurso colonial sobre la carencia de conocimientos "avanzados" en los pueblos originarios resulta falso e interesado, pues el saber que los hispanos muestran como "avanzado" no se originó en Europa, sino que fue asimilado de Persia, Egipto, Fenicia, India y, posteriormente, de China. Bernal (1993) revela la trama oculta de la supuesta "superioridad cultural" como originada en la cultura griega, que es exhibida como la cúspide del desarrollo de la humanidad; sin embargo, gran parte provenía del Asia Menor, incluida la filosofía.

El discurso colonial sobre el *yachay* y *hamut'ay* ('conocimiento' y 'saberes', respectivamente) estuvo edificado sobre la base de informaciones inexactas fundamentadas bajo sesgos culturales y religiosos. Ejemplo de esto es Betanzos (1999) quien escribe: "Otras muchas cosas hubiéramos aquí escrito [...] según que estos indios me han informado del si no [sic] *por evitar prolijidad y grandes idolatrías y bestialidades no las puse*" [las cursivas son mías] (p. 15). Se menospreció, así, todo saber situado en los Andes y en áreas diversas de conocimiento, pese a que muchos superaron los provenientes de Europa, usualmente mencionándolos como "hechicería" y "brujería", e impugnando su contenido ritual. Ello explica, por ejemplo, el ocultamiento interesado de la etnobotánica, concerniente a alimentación y herbolaria medicinal; del hampiy ('curar'), desarrollado para remediar enfermedades endémicas: paludismo, tuberculosis, sífilis, verruga y uta (*leishmaniasis*), entre otras muchas; además del tratamiento de distintos traumatismos, que se curaban mediante emplastos para evitar las infecciones.

Por su parte, Lastres (1951b) indica que la medicina que vino de España aún arrastraba la influencia de Galeno y Vesalio. Los primeros médicos europeos en el continente americano tenían conocimientos muy limitados respecto al tratamiento y cura de fracturas óseas, y solo sabían cercenar y quemar, a pesar de contar con Albucasis, "el príncipe de la cirugía árabe en España" (p. 16). El poco desarrollo en este campo se debía a la influencia de la Inquisición, que prohibía y sancionaba la manipulación de cadáveres para conocimiento de la anatomía humana. Lastres (1951a) revela también la importancia del conocimiento ancestral sobre la cirugía de alto riesgo a la caja craneal ("trepanación"). Ya antes distintos estudiosos —entre ellos, Paul Brocá y Julio C.

Tello— advirtieron que, en comparación con la medicina europea, las originarias y sus técnicas resultaban muy avanzadas.

Los Andes muestran un gran desarrollo en la etnobotánica y la herbolaria medicinal. Existió una profusa diversidad de especies botánicas originarias con las cuales los pueblos originarios se alimentaban, algunas de las cuales (papa, tomate, maíz y frejoles, entre otras) fueron sustraídas hacia España y su difusión no tardó en suplir las pocas variedades europeas. La diversidad etnobotánica define la evolución de muchas especies sometidas a variación genética intencional preservada en cada generación, lo que implicó una gran diversidad de especies de gran potencia alimenticia tan consumidas que causó sorpresa en la administración colonial. No obstante, de todas estas, dos especies llamaron más la atención de los hispanos: el consumo de hojas de coca (*Erythroxylum coca*) para uso ritual, cultivadas en terrenos propicios para cosechar hojas de gran calidad, que sirvieron —y sirven— para suprimir el hambre y la sed durante esfuerzos físicos intensos. La quina (*Cinchona officinalis*), desde antes de la presencia castellana, se utilizó para el tratamiento del paludismo: de su corteza se extrae la quinina y se la aplica a pacientes con intensos procesos febriles.

La administración colonial prescindió de muchos alimentos autóctonos (maca, quinua, pallar, maní, oca y olluco, entre otros) y creó un sistema artificial alimenticio que resultó exiguo al insertar especies botánicas (vid, trigo, manzanas) en terrenos en que tales agotaban la fertilidad de la tierra.

Otro indicador de saberes situados comparable a la aritmética es el sistema contable inca. Exhibe un saber ancestral, registrado en quipus censales, que siguió aún utilizándose durante la administración colonial para efectos del cobro de tributos a la población originaria. El sistema de numeración autóctono evolucionó desde el sistema *pichca* (‘quinario: compuesto de cinco elementos’ [del uno al cinco]) a *chunka* (‘decimal: sistema de numeración que tiene como base 10’ [del uno al diez]).

Por otro lado, la noción *yupay* (‘empadronar’, ‘contar generalmente’) instala una jerarquía en el posicionamiento para la seriación numérica. Se desprende del estudio de la *yupana* (‘ábaco’) que Guamán Poma (1988) dibuja al “contador maior i tezorero [sic]” (p. 332) y, en la parte inferior, la *yupana*, el instrumento para el procesamiento del conteo, e indica que el quipucamayoc “tenía grande auilidad [sic]” (p. 333) para contar, enumerar y anudar los resultados. El conteo se fundó desde una jerarquía que “cuentan en tablas, numiran [sic] de cien mil y de diez mil y de ciento y de diez hasta llegar a una” (p. 333). Las cifras altas contables que consigna son “chunga uaranga [10 000], huno, pachaca huno [100 x 10 000], uaranga huno [1000 x 10 000], pantacac huno [incontable]” (p. 333).

Yupana y quipus son dos artefactos asociados para el procesamiento numérico: en el primero, se realizan las operaciones aritméticas (*yupanacunactam uñuyquy* [‘sumar cuentas’], *miray* [‘multiplicar’], *tacay* [‘sustraer’]) y, en el segundo, se anudan los resultados obtenidos. Acosta

(1979) compara ambos procedimientos de conteo: ante una "cuenta muy embarazosa" que un contador hispano tendrá que hacer "por pluma y tinta" (p. 291). De modo distinto, los quipocamayoc "tomarán (...) sus granos y pornán [sic] uno aquí, tres acullá, ocho no sé dónde; pasarán un grano de aquí, trocarán tres de acullá, y, en efecto, ellos salen con su cuenta hecha puntualísimamente, sin errar un [sic] tilde" (p. 291), y tal comparación revela una semejanza: "saben ellos poner en cuenta y razón de lo que cabe a cada uno de pagar o dar, que sabremos nosotros dárselo por pluma y tinta averiguado" (p. 291). Así, cuestiona el discurso colonial acerca de un supuesto no conocimiento aritmético: "si esto no es ingenio y si estos estos hombres son bestias, júzguelo quien quisiere"; porque "en aquello a que se aplican nos hacen grandes ventajas" (p. 291).

Garcilaso de la Vega (1976) indica que, sobre Geometría, "supieron mucho porque les fue necesario para medir sus tierras" mediante "cordeles y piedrecitas" sobre las cuales "hacen sus cuentas y particiones" (p. 112). Se la asoció con el registro para determinar los ángulos de las edificaciones y las distancias requeridas.

Un saber situado del *Hanan Pacha* exhibe el uso de calendarios astronómicos determinados mediante *sayhua* y *sucanca* ('hito' y 'marcador', respectivamente) ubicados en la geomorfología aprovechable de altas cordilleras, donde se registraba el ciclo solar anual y las fases lunares, los mismos que permitían establecer la regularidad observable con mucha puntualidad, lo que servía para precisar las fechas rituales, agrícolas y de ganadería de camélidos.

Ghezzi y Rugless (2007) prueban que la tradición sobre conocimientos astronómicos se remonta aproximadamente a 2300 años de antigüedad, con base en el antiguo marcador solar en Chankillo (Huarmey, Perú), que consta de 13 *sayhuakuna* ('torretas') para registrar el levante y ocaso solar durante una huata ('año'), que permite el registro de seis meses para señalar el límite de cada solsticio (junio-diciembre). Mediante estos instrumentos, se determinó el Cápac Inti Raymi (solsticio de invierno, 21 de junio) y el Inti Raymi Quilla (solsticio de verano, 21 de diciembre).

La *sayhua* fue el instrumento de registro astronómico-temporal para establecer el tiempo según el curso anual solar mediante la observación del *inti huatana* ('donde se ata/amarra el Sol'), un reloj solar consistente en una escultura de piedra —plantada en un lugar empleado como observatorio de las posiciones del Sol— con la que se podía determinar los solsticios y equinoccios —que signan los inicios de las estaciones según la posición de la sombra que el Sol proyectaba hacia su base, e indican tiempos exactos, que servían para la realización de determinadas actividades—, y señalar los puntos cardinales —de acuerdo con las caras de un saliente de aspecto cúbico que se encuentra en su parte superior—. La división del tiempo exhibe conceptos precisos: *suc huaycucuy* ('una hora'), *hunca hunac* ('una semana'), *suc quilla* ('un mes'), *chicta quilla* ('medio mes'), *suc wata* ('un año'). El año se determinaba observando días cercanos al 21 de junio, cuando el levante del Sol penetra una ventana e ilumina determinada área ritual, o, en el poniente, "descansa" sobre una *sayhua*; y cada mes se determinó observando las fases de la Luna: *quilla puran* señala una nueva fase lunar, por ejemplo. (Guaman Poma, 1988, p. 830)

> La importancia de marcar el calendario mediante *sayhua* residía en determinar con mucha precisión las fechas para lo ritual, agrícola y predecir la estación de lluvias en los Andes. Estas regularidades astronómicas se registraban en quipus como padrón numérico que permitía predecir eclipses, tanto solares como lunares. Asimismo, en él se anotaban las regularidades del planeta Venus y se registraban los periodos de las constelaciones, que les indicaban alguna actividad productiva específica. (Guaman Poma, 1988, p. 830)

Los *hamut'aq* concebían el *Hanan Pacha* (el 'cielo') en movimiento, con sus distintas constelaciones: Wara-wara ('Las Pléyades', también llamada "Las Cabrillas"); Ñawi paco ('Ojo de la llama'). Al movimiento del *Hanan Pacha* lo llamaban *hatun Willkamayu* ('gran río sagrado' [Urubamba]), que discurría arrastrando a las constelaciones. A diferencia de los astrónomos europeos, que sostenían el modelo estático de los cielos, aquí la observación astronómica servía para vaticinar ('predecir') las condiciones climáticas y anticipar los efectos del fenómeno de El Niño/Oscilación (ENOS) del Pacífico Sur. La observación minuciosa y sistemática de la constelación Las Pléyades determinaba la ausencia (sequía), normalidad o exceso de lluvias. Se consideró que la ruptura de la armonía natural con *pacha* ('universo') originaba oncoy ('enfermedad') y pachacuti ('retorno del mundo', 'transmutación cósmica que ocurre al final de una era y al inicio de otra'); mientras que preservar armonía y reciprocidad indicaba seguir normas morales muy estrictas, y evitar la aparición de enfermedades que perjudicasen al *ayllu* ('comunidad, organización social').

La cúspide de los saberes situados puede percibirse en el ejercicio del pensamiento reflexivo originario que aún subsistía a finales del siglo XVI, referido como *hamut'ay*, una forma de comparar la filosofía con el *yachay* logrado. El debate sobre si hubo alguna forma de filosofía en el pensamiento originario fue planteado en el escenario europeo por el Inca Garcilaso de la Vega en 1609. Los recuerdos de juventud y las fuentes que pudo recoger en su época le sirvieron para sustentar que los "amautas [...] son los filósofos del inca" (1976, I, p. 106), y destacó los planos cognitivos alcanzados en Aritmética, Geometría, Astronomía, Medicina, Gramática y Poesía.

Por su parte, Guamán Poma (1988) compara y señala a "dichos filósofos" originarios como "camasca" ('creador', 'innovador') y "amauta runa" ('maestro, sabio, pensador'), que, "con su poco sauer, cin [sic] letra ninguna", conocían por las estrellas "lo que auía que suceder [sic]" (p. 55). Asimismo, dibuja y explica la presencia de un filósofo y "astrólogo" originario: Juan Yunpa, contemporáneo suyo que le explicó toda la tradición de saberes que preservaban y resumían su terca resistencia por no abandonarlos, *yachay* que servía al bienestar de toda nuestra población autóctona.

Esta mención comparativa sobre filósofos originarios en Garcilaso de la Vega y Guamán Poma puede hallarse también en otros cronistas hispanos: Martín de Murúa, Anello Oliva, De la Calancha y Montesinos, entre otros. El prejuicio colonial que se observa es el silencio ante las fuentes objetivas sobre saberes situados y los *hamut'aq* que los representaron.

4. Conclusión

El discurso colonial aún persiste expresándose como el conjunto de mentalidades que exhiben argumentos raciales y argumentan un conjunto de estereotipos contra los pueblos originarios, tales como: "mentalidad arcaica", "hedor" y "lastre contra la modernidad", entre otros muchos.

Esta réplica afirma como un discurso legítimo la constitución de saberes situados, lo que implica su revalorización, legitimada por sus usuarios: los pueblos originarios; y plantea una revisión de toda postura descolonial que acoja la interpretación objetiva histórica, que busca concebirla como un mero arcaísmo que propende al regreso al pasado en contra de los argumentos de la modernidad eurocéntrica que suelen esgrimirse cuando se valorizan los conocimientos generados en esta parte del continente sur.

Referencias

Acosta, J. de (1979). *Historia natural y moral de las Indias* (2ª ed.). Fondo de Cultura Económica.

Arellano, C. (1999). "Quipu y tocapu sistemas de comunicación inca". En Pease, F. *et. al*. *Los Incas. Arte y símbolos.* pp. 215-262. Banco de crédito del Perú.

Arellano, C. & Urton, G. eds. (2011). *Atando cabos.* Ministerio de cultura-Museo Nacional de Arqueología, Antropología e Historia del Perú.

Aristóteles. (2005). *Política*. Gredos.

Benat, L. (2018). ¿Pintura, caracteres o jeroglíficos?: reflexiones sobre la percepción de los sistemas gráficos mesoamericanos en las crónicas de las Indias del siglo XVI. En Ch. Giudicelli, (Coord.), *Luchas de clasificación: las sociedades indígenas entre taxonomía, memoria y reapropiación* (pp. 19-39). Instituto Francés de Estudios Andinos.

Bernal, M. (1993). *Atenea negra: las raíces afroasiáticas de la civilización clásica: Vol. I. La invención de la Antigua Grecia, 1785-1985* Trad. por (T. de Lozoya, Trad.). Crítica.

Betanzos, J. de (1999). *Suma y narración de los incas*. Universidad Nacional San Antonio Abad del Cusco.

Cieza de León, P. (1986). *Crónica del Perú: segunda parte*. Fondo Editorial de la Pontifica Universidad Católica del Perú.

Concilio Provincial de la Iglesia Católica. (1984). *Doctrina christiana, y catecismo para instrucción de los indios* [Facsimilar]. Ediciones Petroperú.

Cobarruvias, S. de (1977). *Tesoro de la lengua castellana o española.* Ediciones Turner.

De las Casas, B. (1969). *De regia potestate, o derecho de autodeterminación.* Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

De las Casas, B. (2006). *Brevísima relación de la destrucción de las Indias.* Jorge A. Mestas.

Espinoza, W. (1972). Los huancas, aliados de la Conquista: tres informaciones inéditas sobre la participación indígena en la Conquista del Perú, 1558-1560-1561. *Anales Científicos de la Universidad del Centro del Perú*, *1*, 9-407.

Esteve, F. (1965). *Cultura virreinal*. Salvat Editores.

Flores Galindo, A. (1988). *Buscando un inca: identidad y utopía en los Andes*. Horizonte.

Gandarilla, J. G., & García, M. (2019). Aníbal Quijano, un secreto *khipukamayuq*: la modernidad, el nudo por desatar. *Las Torres de Lucca: Revista Internacional de Filosofía Política*, *8*(15), 183-214. https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=7004769

Garcilaso de la Vega, I. (1976). *Comentarios reales de los incas*. Biblioteca Ayacucho. 2 vols.

Ghezzi, I., & Ruggles, C. (2007). Chankillo: A 2300-year-old solar observatory in coastal Perú. *Science*, *315*(5816), 1239-1243.

Ginés de Sepúlveda, J. (1941). *Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los indios*. Fondo de Cultura Económica.

Giudicelli, C. (Coord.). (2018). *Luchas de clasificación: las sociedades indígenas entre taxonomía, memoria y reapropiación*. Instituto Francés de Estudios Andinos.

Guamán Poma, F. (1988). *El primer nueva crónica y buen gobierno.* Siglo XXI. 3vols.

Guillén, E. (2005). *Ensayos de historia andina: Tomo 1. Los incas y el inicio de la guerra de reconquista*. Universidad Alas Peruanas-Academia de Historia del Perú Andino.

Harrison, R. (2002). Pérez Bocanegra's ritual formulario: Khipu knots and confession. En J. Quilter, & G. Urton (Eds.), *Narrative threads: Accounting and recounting in Andean Khipu* (pp. 266-290). University of Texas Press.

Kusch, R. (1977). *El pensamiento indígena y popular en América.* Hachette.

Kusch, R. (1999). *América profunda.* Biblos.

Landa, D. de (2007). *Relación de las cosas de Yucatán*. México. Monclem Ediciones.

Lastres, J. B. (1951a). *Historia de la medicina peruana: Vol. I. La medicina incaica.* Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

Lastres, J. B. (1951b). *Historia de la medicina peruana: Vol. II. La medicina en el Virreinato.* Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

Mazzi, V. (1994). *Presentación de Juan Yunpa*. K'ollana Editores.

Mazzi, V. (2016). *Inkas y filósofos: posturas, teorías, estudio de fuentes y reinterpretación*. Edición de autor.

Murra, J. (1988). Waman Puma, etnógrafo del mundo andino. En F. Guamán Poma, *Primer nueva crónica y buen gobierno* (pp. XIII-XIX). Siglo XXI.

Murúa, M. (2001). *Historia general del Perú.* Dastin.

Pérez, J. (2012). *Ritual formulario, e institución de curas, para administrar a los naturales desde Reyno...* Universidad Nacional San Antonio Abad del Cusco.

Porras, Raúl (1951) *Prólogo a Lexicon, o vocabulario de la lengua general del Perú*. Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

Santo Tomás, D. de. (1951a). *Grammática, o Arte de la lengua general de los indios del Perú.* Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

Santo Tómas, D. de. (1951b). *Lexicon, o Vocabulario de la lengua general del Perú*. Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

Sarmiento, P. (1947). *Historia de los incas.* Compañía Impresora Argentina.

Vander, H. (1916). Alexander VI and the demarcation of the maritime and colonial domains of Spain and Portugal, 1493-1494. *The American Historical Review*, *22*(1), 1-20.

Autor

Víctor Mazzi Huaycucho. Doctor en Educación por la Universidad Nacional de Educación, Enrique Guzmán y Valle, La Cantuta (UNEEGV-LC). Investigador inscrito en el RENACYT. Docente en el doctorado de la UNEEGV-LC.

Algunas tesis para descolonizar la historia

Some theses on decolonizing history

Boaventura de Sousa Santos



RESUMEN

Este trabajo plantear algunas ideas para descolonizar la historia. Realizar esta tarea requiere concebir el pasado como campo de conflicto entre fuerzas sociales y negar la existencia de una sola historia. Descolonizar es una intervención intelectual que se opone a las interpretaciones de la historia que reproducen la dominación moderna, capitalista, colonialista y patriarcal. Dichas interpretaciones utilizan el concepto de "línea abisal" para separar social y racialmente a los seres humanos, y el concepto de "tiempo lineal" para sostener una temporalidad unidireccional, acumulativa, irreversible y progresiva. Descolonizar la historia significa denunciar la existencia de esa forma dominante de concebirla, y afirmar la construcción de una historia post-abisal y no-lineal que tome en cuenta la irrupción de los oprimidos en los procesos sociales. La "historia de las ausencias" y la "historia de las emergencias" son herramientas para descolonizar la historia ya que muestran que el pasado no está cerrado y exhiben cómo los oprimidos confrontan las formas de dominación utilizadas por los opresores para caracterizar a los vencidos: "epistemicidio", "kairocidio" y "timécidio".

Palabras clave: Historia; descolonizar la historia; línea abisal; kairocidio; historia de las ausencias.

ABSTRACT

This essay proposes a pathway to decolonize history. Accomplishing this task requires us to conceive of the past as a site of conflict between social forces and to reject the existence of a single history. Decolonization is an intellectual intervention that opposes those interpretations of history that reproduce modern, capitalist, colonial, and patriarchal domination. Such interpretations use the concept of "abyssal line" to socially and racially separate human beings, and the concept of "linear time" to sustain a unidirectional, accumulative, irreversible, and progressive temporality. Decolonizing history means denouncing the existence of this dominant from of conceiving of the past and affirming the construction of a post-abyssal and non-linear history that takes into account the agency of the oppressed in shaping social processes. The "history of absences" and the "history of emergencies" are tools for decolonizing history since they demonstrate that the past is not closed and show how the oppressed confront the forms of domination used by the oppressors to characterize the vanquished: "epistemicide, "kairocide", and "timécide".

Keywords: History; decolonizing history; abyssal line; kairocide; history of absences.

INFORMATION
https://doi.org/10.46652/resistances.v3i5.90
ISSN 2737-6222 |
Vol. 3 No. 5, 2021, e21090
Quito, Ecuador

Submitted: April 10, 2022
Accepted: mayo 25, 2022
Published: mayo 30, 2022
Continuous publication
Dossier Section | Peer Reviewed





AUTOR

Boaventura de Sousa Santos
Universidad de Coimbra - Portugal
bsantos@ces.uc.pt

Conflicto de intereses
El autor declara que no existe ningún conflicto de intereses.
Financiación
No existió asistencia financiera de partes externas al presente artículo.
Agradecimientos
N/A
Nota
Artículo publicado originalmente en Seminar, 743, Editing History. A symposium on contested relationships between history, politics and truth July 2021, 16-24. La traducción del inglés al español fue realizada por Christián Javier Castro Martínez y revisada por José Guadalupe Gandarilla Salgado. Se publica con la autorización del autor.

PUBLISHER



> *El significado interno de la historia [...] implica especulación y un intento de llegar a la verdad, una explicación sutil de las causas y orígenes de las cosas existentes y un conocimiento profundo del cómo y el porqué de los acontecimientos. La historia, por lo tanto, está firmemente enraizada en la filosofía.* (Khaldûn, 1958, p. 5)

¿Cuál es el peso de la historia? En un contexto histórico y novedoso, como en el caso de una revolución, el peso de la historia tiende a ser ligero sobre las generaciones que están allí al principio. Llamémoslas 'las generaciones inaugurales'. Por otro lado, la historia tiende ser pesada sobre las generaciones siguientes. Llamémoslas 'las generaciones posteriores'. Estos dos tipos de generaciones corresponden a dos diferentes concepciones del pasado, respectivamente: el pasado como una misión o una tarea y el pasado como un tesoro o un trofeo. Para las generaciones inaugurales, el pasado es abierto e inconcluso; para las generaciones posteriores, el pasado es cerrado y consumado. La prevalencia relativa de esos dos tipos de generaciones determina el relativo peso de la historia ¿Qué tipo de generación prevalece en nuestro tiempo?

Desde la década de 1970 han ido prevaleciendo las generaciones posteriores. La metáfora ridícula del fin de la historia señaló la confirmación final de las generaciones posteriores y la derrota irreversible, si no la extinción, de las generaciones inaugurales (Anderson, 1992). De este modo, la historia se hizo extremadamente pesada, tan pesada como la derrota de las generaciones inaugurales. Aunque en términos muy diversos y extremadamente desiguales, este es el tiempo que vivimos. El peso de la historia se está volviendo sofocante para los huérfanos de las generaciones inaugurales.

Ser huérfanos conlleva la idea de perdida. No necesariamente la idea de inconformismo. La conformidad con el orfanato exige resignación y nostalgia; la inconformidad, rebeldía y esperanza. El huérfano conformista de las generaciones inaugurales aspira a pertenecer a las generaciones posteriores, borrando así de la memoria la inauguración y sustituyéndola por la posteridad. Por el contrario, el huérfano inconformista de las generaciones inaugurales apunta a reconstruir la inauguración. Una de las tareas involucradas en tal empresa es lo que llamo descolonizar la historia.

> ¡Hombre blanco! ¡Escúchame! La historia, cosa que nadie parece saber, no es simplemente algo que se lee. Y no se refiere solamente, o principalmente, al pasado. Al contrario, la gran fuerza de la historia viene del hecho de que la portamos con nosotros, estamos controlados inconscientemente por ella de tantas maneras, y la historia es, literalmente, el presente en todo lo que hacemos. (Baldwin, 1998, pp. 272-273)

Descolonizar la historia es una tarea a realizar por los huérfanos inconformistas de las generaciones inaugurales. El supuesto básico de la descolonización es que no existe una única entidad llamada historia, ya que ninguna narración única puede dar cuenta del pasado. Tampoco hay un pasado único, sino un pasado enredado con historias interconectadas (Subrahmanyam, 1999). Lo que nosotros llamamos el pasado es de hecho una ilusión óptica, ya que es siempre el presente que 'nosotros' escribimos sobre el pasado y la escritura podemos ser nosotros o ellos. El pasado

es el actual ajuste de cuentas entre fuerzas sociales en conflicto que luchan por el poder, por acceso a material escaso y a recursos espirituales, por concepciones y condiciones de autodeterminación.

El conflicto puede tener muchas facetas, pero en cualquier punto del espacio-tiempo se traduce en relaciones de poder desiguales y, por lo tanto, en oponentes dominantes y dominados, en opresores y oprimidos. El lado ganador es, por definición, el opresor, pero la opresión puede tomar muchas formas diferentes y evolucionará con el tiempo. Además, no todas las facetas del opresor son igualmente opresivas y algunas de sus facetas pueden ser apropiadas por los oprimidos para resistir y superar la opresión. Una buena ilustración de lo anterior en la época contemporánea son los derechos humanos. Ellos son una con cara de Jano. Si bien las concepciones hegemónicas de los derechos humanos a menudo se han utilizado como imposiciones imperiales, los derechos humanos también se han utilizado de manera contra hegemónica para resistir la opresión.

Las dicotomías entre dominante y dominado o entre el opresor y el oprimido son mucho más complejas de lo que uno puede imaginar, ya que todo sistema de dominación duradero termina siendo una co-creación (Mamdani, 2020). En diferentes contextos, algunos grupos sociales pueden ocupar lugares contradictorios en el sistema de dominación (los opresores en algunos contextos son oprimidos en otros contextos). Algunos grupos pueden ser los protagonistas clave del sistema de dominación mientras que otros son sólo participantes marginales o meros cómplices. Algunos incluso pueden quedar fuera de la dicotomía opresor/oprimido. Hay mucho espacio para lugares e historias híbridas o mestizas (Glissant, 2020).

Sin embargo, existe un límite para abordar la complejidad en este dominio: la idea de que, dados los complejos enredos entre opresores y oprimidos, no hay manera de distinguir entre ellos, y que como resultado vivimos en un mundo de interdependencia en donde se desvanecen las ideas de dominación, opresión y poder desigual. *Des-identificarse* de la opresión implica *des-identificarse* tanto del opresor como del oprimido. Siempre debe tenerse presente la idea de que la opresión social es una totalidad. Ayuda a identificar, en cada contexto, matices específicos e invita a redefiniciones de la mayoría de las contraposiciones analíticas binarias. Tales contraposiciones deben verse como dispositivos metodológicos para explicar el desorden de la vida social, no para negarlo.

Los conflictos se desenvuelven a través de la lucha y esta última puede verse como concluida o en curso. El pasado de las generaciones posteriores es el pasado de los actuales vencedores de la historia, así como el pasado de los perdedores, en la medida en que se resignan con su derrota. Esto es un pasado. El pasado de las generaciones inaugurales es el pasado de los *malditos* inconformistas, aquellos para quienes la lucha continúa y existe una posibilidad real o imaginaria de resistencia. Este es un pasado presente. Cada generación debe salir de una relativa oscuridad, descubrir su misión, cumplirla o traicionarla (Fanon, 1968).

Llamo a la descolonización de la historia una intervención intelectual que confronta los diferentes modos de dominación moderna tal como han configurado la escritura hegemónica de la historia moderna. Los modos principales o más extendidos de dominación moderna son el capitalismo, el colonialismo y el patriarcado. Los dos últimos existieron antes del capitalismo, pero fueron profundamente reconfigurados por el capitalismo para garantizar la sustentabilidad de la explotación del trabajo humano y de la naturaleza. La explotación del trabajo libre no se sostiene sin el trabajo muy devaluado y el trabajo no remunerado que proporcionan los cuerpos racializados (colonialismo) y los cuerpos sexualizados (patriarcado).

En diferentes partes del mundo, los tres modos de dominación se han articulado históricamente con otros modos de dominación-satélite, como los conflictos generacionales, la movilización política de la religión y el sistema de castas. La descolonización de la historia es, por lo tanto, una metonimia (*pars pro toto*) que pretende desafiar las formas en que los diversos modos de dominación moderna han predispuesto para la escritura de la historia.

> La historia es una fantasía altamente funcional de Occidente, originada precisamente en el momento en que "hizo" sola la historia del Mundo [...] Es este proceso jerárquico el que negamos en nuestra propia conciencia histórica emergente, en sus rupturas, su súbito surgimiento, su resistencia a la exploración. (Glissant 1989, p. 65; 2002, p. 126)

Descolonizar la historia implica identificar la dominación de la historia en la historia de la dominación. Dos conceptos básicos caracterizan la dominación occidente-céntrica moderna: la línea abisal y el tiempo lineal. La línea abisal es la línea radical de separación entre los seres plenamente humanos y los seres infrahumanos, la naturalización más radical de la jerarquía social en los tiempos modernos. Se encuentra en el centro de la expansión colonial europea. El colonialismo y el patriarcado se han reconfigurado para operar como regímenes privilegiados de sub-humanización. Las dominaciones satelitales preexistentes a menudo se han movilizado para reforzar la línea abisal.

Una característica crucial de la línea abisal es que es tan radical como invisible, al tiempo que subraya todas las distinciones y jerarquías sociales visibles. El liberalismo europeo, aun cuando proclamaba la libertad universal y la igualdad de todos los seres humanos, retuvo el privilegio de definir qué seres vivos cuentan realmente como plenamente humanos. Quien no es plenamente humano no puede ser tratado como tal. Por lo tanto, la línea abisal.

Con el tiempo, la línea abisal se convirtió en la característica más arraigada de la jerarquía social moderna, siempre presente en nuestro tiempo. Impulsado por el colonialismo, el racismo y el sexismo, siguió estructurando las concepciones dominantes de la vida económica, social, política y cultural. Sobrevivió al final del colonialismo histórico provocado por la independencia política de las colonias europeas y subraya las versiones dominantes del sentido común en nuestro tiempo. La historia de los vencedores es una historia abisal en la medida en que revive y oculta la línea abisal. Descolonizar la historia equivale a denunciar la existencia de la línea abisal, reivindicar la plena humanidad de las poblaciones consideradas infrahumanas y escribir la historia destacan-

do los procesos de infra-humanización y la resistencia frente a ellos. Descolonizar la historia es la afirmación de una historia post-abisal.

El tiempo lineal es una concepción particular del tiempo que entiende el tiempo como moviéndose en una sola dirección, en una duración acumulativa y en una secuencia irreversible. La idea europea de progreso establecía el tiempo lineal como la concepción universal del tiempo, mientras que los colonizadores europeos reclamaban el derecho a decidir qué contaba como más o menos avanzado, es decir, como progresivo. El tiempo lineal fue particularmente funcional con respecto a los objetivos de la conquista europea, ya que tradujo fácilmente el tiempo en espacio. Los territorios de ultramar eran tan remotos en el espacio como en el tiempo. Las tierras exóticas con extrañas ideas del tiempo se encontraban temporalmente muy alejadas del presente del colonizador.

La eficacia del tiempo lineal consistió en justificar la idea de que el pasado del colonizado no tenía más futuro que el que le ofrecía el colonizador. Una vez desposeído de cualquier función futura, dicho pasado se consideró irrelevante y debería desaparecer en el olvido. Así construida, la idea de progreso puede convertir la opresión en liberación, los opresores en libertadores, la barbarie en misión civilizadora. Cuando Napoleón llegó a Egipto en 1798, así explicó sus acciones a los egipcios: "Pueblo de Egipto: nuestros enemigos les dirán que he venido a destruir su religión. No les crean. Díganles que vengo a restaurar tus derechos, castigar a tus usurpadores y elevar la verdadera adoración a Mahoma" (Hurewitz, 1975, p. 116).

Vista desde el lado de los invadidos, la Proclamación de Napoleón no engañó a nadie en cuanto a sus objetivos imperialistas. Así es como el cronista egipcio Al-Jabarti, testigo de la invasión, disecciona punto por punto la proclama. 'Entonces él [Napoleón] procede a algo aún peor que eso, que Dios lo arroje a la perdición, con sus palabras: "Yo más que los mamelucos sirvo a Dios...". No hay duda de que esto es un trastorno de su mente y un exceso de necedad.'

Al-Jabarti luego expone los errores gramaticales en el débil árabe coránico de la proclamación y concluye: "Sin embargo, es posible que no haya inversión y que el significado sea 'Tengo más tropas o más dinero que los mamelucos...'. [...] Entonces sus palabras 'servid a Dios' son una nueva frase y una nueva mentira" (Jabartī, 2004, p. 31). Estas citas ilustran cómo el tiempo lineal y la línea abisal están profundamente entrelazados. El progreso es el progreso de la línea abisal, nunca de su superación.

Tradición e innovación, continuidad y discontinuidad son algunos de los conceptos operativos clave que subyacen al tiempo lineal. La historia de los ganadores, contada por las generaciones posteriores, ve la tradición como un tesoro invaluable, depositado de forma segura; y la innovación, como repetición incesante de la victoria. El opresor es así llevado a ver el pasado como la continuidad de la opresión y la condición opresiva como una condición natural. La historia de los *damnés*, contada por las generaciones inaugurales, ve la tradición como una tarea inminente, un sitio de excavación aún inexplorado que, si se excava con cuidado, proporcionará razones para desnaturalizar, deslegitimar e interrumpir la opresión, y para volver a contar la narrativa histórica.

Por esta razón, el oprimido tiende a ver la historia de su relación con el opresor como una discontinuidad de derrotas y victorias. Es una secuencia de repetición redentora, como la llamaría Walter Benjamin (2018), no de repetición mecánica. En su estilo corrosivo, Samuel Beckett lo expresa bien: "Siempre fallas. No importa. Intentar otra vez. Falla nuevamente. Fracasa mejor" (2001, p. 7). Pero ¿cómo fallar mejor? Tenemos que recurrir a Cabral para obtener una respuesta: "No ocultar nada a nuestra gente. No digas mentiras. Exponga las mentiras siempre que se digan. No enmascare las dificultades, los errores, los fracasos. No reclames victorias fáciles" (Cabral, 1969, p. 89).

Por otro lado, la innovación es la interrupción de la opresión, la irrupción de la resistencia. La inconformidad con la opresión implica siempre interrupción e irrupción. Es un proceso interminable. Poco antes de ser asesinada (1919), Rosa Luxemburg, otra brillante crítica del capitalismo occidental, escribió: 'Ich bin, Ich war, Ich werde sein' (Soy, fui, seré).

> Un pueblo sin una historia positiva es como un vehículo sin motor. [...Pero] se hace escasa referencia a los héroes africanos; [...] el enfoque previsto para hacer realidad la "conciencia negra" tiene que estar dirigido al pasado, para buscar reescribir la historia del hombre negro y producir en ella los héroes que forman el pasado africano. (Biko, 2010, p. 29)

Interrupción e irrupción son los procesos sociales por los cuales los oprimidos levantan el peso de la historia. Hacen posible tanto la existencia de alternativas como la capacidad de luchar por ellas. Debe tenerse en cuenta que el esfuerzo de los oprimidos por interrumpir la dominación es una respuesta a la interrupción original provocada por el encuentro colonial moderno. Es una contra-interrupción destinada a interrumpir la dominación del colonizador. Cuando se habla de interrupción, es imperativo especificar quién interrumpe a quién en aras de la continuidad de quién.

En *El Dieciocho Brumario de Luis Bonaparte* (1852), Karl Marx escribe que los hombres hacen su propia historia, pero no la hacen a su antojo; no la hacen bajo circunstancias elegidas por ellos mismos, sino bajo circunstancias que ya existen, dadas y transmitidas desde el pasado. La tradición de todas las generaciones muertas pesa como una pesadilla sobre el cerebro de los vivos (1959, p. 46).

Esto vale tanto para los oprimidos como para las generaciones opresoras, pero el peso muerto es diferente en los dos casos, tan diferente como la corriente y la contracorriente de un río. En el caso del opresor, la tradición de continuidad confirma su victoria de antemano e invita a una voluntad poco heroica; en el caso de los oprimidos, la tradición de la discontinuidad exige una voluntad heroica de desconfirmar la historia pasada. No hay nada grandioso o romántico en el heroísmo en este sentido. El heroísmo es la voluntad de correr riesgos cuando se enfrenta al poder opresivo (...) en el momento en que llegó el imperialismo y llegó el colonialismo, nos hizo salir de nuestra historia y entrar en otra historia (Cabral, 1969).

La descolonización de la historia implica tanto des-identificarse con la historia escrita por los vencedores (es decir, un pasado cerrado) y reescribir la historia desde la perspectiva de los hasta ahora vencidos (el pasado presente). La primera tarea implica una historia de las ausencias; la segunda tarea implica una historia de las emergencias[1]. La historia de las ausencias se ocupa del borrado, del olvido, del silenciamiento, de la identificación y denuncia de los mecanismos mediante los cuales tanta experiencia social ha sido intencionalmente desperdiciada, descartada, convertida en irrelevante o inexistente. La historia de las emergencias trata de recuperar y re-imaginar lo que se vio obligado a sobrevivir como una ruina para que se revele su potencial de liberación futura. Las dos tareas hacen posible las contra-historias.

La idea de lucha es crucial para ambas tareas. Contrariamente a las ideas del sentido común, la lucha no es necesariamente un acto de confrontación abierta, organizada, dramática y potencialmente violenta. De hecho, en la mayoría de los casos es clandestina, espontánea, pasiva, de pequeña escala, combinando momentos de confrontación con momentos de retraimiento o incluso de colaboración. La lucha es una disidencia mental y práctica que implica la desidentificación con el opresor y la deslealtad frente a los objetivos de dominación del opresor.

La historia de las ausencias. La desidentificación se logra identificando los principales procedimientos utilizados por los vencedores para retratar a los vencidos como merecedores de ser vencidos. Identifico cuatro procedimientos principales: principios contrastantes con prácticas; principios suspensivos en emergencias auto-declaradas; des-especificar; alternando la brutalidad con la tolerancia. El primer procedimiento genera un *epistemicidio* masivo (la destrucción del conocimiento); el segundo, *kairocidio* (la destrucción del tiempo cualitativo); al tercero y al cuarto los llamo *timécide*[2] la destrucción del honor (procedente del gr. Timé, 'honor'). Sólo a través de contra-historias de experiencias vividas a través de luchas es posible identificar tales ausencias.

El primer procedimiento consiste en contrastar los principios éticos y políticos del opresor con las prácticas del oprimido. El liberalismo europeo construyó un arsenal de principios universales, ideales de libertad, igualdad y fraternidad, catálogos de derechos humanos naturales, un conjunto impresionante que compuso la idea de civilización. A medida que se desarrollaba la expansión colonial moderna, las acciones de conquista, saqueo, ocupación e imposición de narrativas externas a los colonizados, por más violentas y bárbaras que fueran, se justificaban contraponiendo los ideales liberales, no a las prácticas de los colonizadores, sino a las prácticas de las poblaciones no europeas. Estas últimas prácticas se consideraban tan absolutamente contradictorias con los principios liberales que solo los bárbaros podían emprenderlas.

Surgió así la dicotomía civilización/barbarie, la línea abisal que distingue a los humanos de los subhumanos. El valor ideológico de este procedimiento fue doble. Hizo innecesario justificar el contraste entre los ideales del liberalismo y las prácticas de los colonizadores, así como impen-

1 La historia de las ausencias y la historia de las emergencias tienen afinidades electivas con la sociología de las ausencias y la sociología de las emergencias. Santos, Boaventura de Sousa. 2018. *The End of the Cognitive Empire : The Coming of Age of Epistemologies of the South*: Duke University Press. Ver De Sousa Santos, Boaventura. 2022. *El fin del imperio cognitivo. La afirmación de las Epistemologías Del Sur*. Translated by À. Tarradellas. Madrid Editorial Trotta.

2 Que pudiera ser traducido por *honoricidio* o dignicidio [Nota del editor].

sable que poblaciones no europeas pudieran tener ideales y principios, por diferentes que fueran a los del liberalismo. Esta ideología legitimó un epistemicidio inconmensurable: la destrucción sistemática de conocimientos, filosofías y cosmovisiones no europeas apreciadas por las poblaciones colonizadas. El epistemicidio va de la mano con el genocidio y el lingüicidio.[3]

El segundo procedimiento consiste en reclamar el privilegio de dejar de lado o suspender principios éticos o políticos cuando así lo aconsejen situaciones extremas de emergencia social o política. Tal privilegio comprende tanto la definición de una determinada situación como de emergencia, como la decisión sobre la suspensión de principios. Este procedimiento exige una separación y una jerarquía radicales entre las potencias coloniales eurocéntricas y las poblaciones consideradas "fuera" del ámbito de la civilización, pero también activa la oposición amigo/enemigo en lugar de la oposición civilización/barbarie.

En el constitucionalismo moderno esta situación se denomina estado de excepción. Desde la perspectiva de la administración colonial, las colonias estaban regidas por un estado de excepción permanente, es decir, el uso colonial de declarar el estado de excepción y sus principios pendientes tendían a prevenir o reprimir cualquier amenaza al dominio colonial que se considerara más grave y difícil de neutralizar. En resumen, los colonizados en la mayoría de las situaciones eran objetos del estado colonial, sin derechos, sin ciudadanía. Como resultado, en diversos contextos, las luchas concretas de los colonizados fueron aplastadas, mientras que las energías, prácticas e ideas de resistencia fueron impedidas de desplegarse plenamente (Buck-Morss, 2013).

Las ausencias se produjeron así destruyendo de raíz las oportunidades de transformación social, tanto las oportunidades mayores como las menores, ya sea para pequeñas mejoras en los medios de vida o para iniciativas ambiciosas de revuelta y liberación. Tal neutralización sistemática de la lucha la llamo kairocidio (del gr. kairós, 'el momento justo') para designar la destrucción de los momentos oportunos de resistencia. Tales momentos cruciales representan el momento profundo de la resistencia social que emerge en la práctica social como el momento maduro en el que se maximizan las posibilidades de éxito.

Declarar la emergencia significó borrar la calidad histórica del tiempo, desfigurando la memoria y las posibilidades de un futuro mejor para los oprimidos. El kairocidio a menudo también involucraba epistemicidio. En los estados de excepción, los manifestantes y líderes sociales fueron asesinados con frecuencia. Los líderes sociales fueron los guardianes de los saberes tradicionales vernáculos y de la experiencia en la organización de la resistencia y la elección de las formas más adecuadas de lucha social; con sus muertes se perdieron todo ese conocimiento, experiencia y sabiduría.

El tercer procedimiento de la historia de ausencias es la des-especificación. Consiste en reducir la identidad del pueblo colonizado a un rasgo único, ahistórico y descontextualizado, descontextualizando así la compleja textura de las vidas individuales y colectivas y su desenvolvimiento en la historia. Más que un ejercicio de abstracción filosófica —como un intento de transmitir de manera sintética la múltiple concreción de la existencia social e individual— la des-especificación es un acto ideológico de empirismo y reduccionismo radicales y selectivos. Proporciona una medida de la inconmensu-

3 La destrucción de las lenguas de las poblaciones colonizadas [Nota del editor].

rable distancia (y jerarquía) entre el colonizado y el colonizador, la sustancia de la zona colonial definida por la línea abisal antes mencionada, la zona donde las poblaciones no especificadas son arrojadas, como la llamó Frantz Fanon, la zona del no -Ser (2009).

Dada la naturaleza metonímica de la característica seleccionada (ya sea salvaje, primitivo, atrasado, noble salvaje, caníbal, mágico, arcaico, tradicional, subdesarrollado), todas las prácticas sociales y creencias de la población no especificada (incluidas la religión y la cultura) comparten las mismas características.

El cuarto procedimiento consiste en definir como tolerancia lo que sigue a la atrocidad brutal, la destrucción violenta de la vida o la cultura por parte del colonizador o del opresor. Este es un procedimiento crucial ya que la 'tolerancia' se despliega como una forma tanto de confirmar como de disfrazar la rendición de los oprimidos, de transformar las imposiciones reales en falsas concesiones, de señalar un cambio de estrategia mientras se realiza un movimiento táctico, de dividir a las poblaciones oprimidas y reclutar colaboradores, de simular el reconocimiento de la diferencia afirmando el privilegio de definir lo intolerable.

El fin último de la 'tolerancia' es exhibir la superioridad moral de los vencedores para destruir mejor la autoestima y el honor de las poblaciones oprimidas. Más arriba, ya expliqué por qué llamo a esta forma de destrucción timécidio,[4] por el griego antiguo: la deshonra tanto de los individuos como de las comunidades.

Seis estrategias principales de des-especificación fueron activadas por la historia colonial. Cada una de ellas parte de un criterio monocultural y monolítico. Por la monocultura del conocimiento riguroso, el sujeto colonial fue des-especificado como ignorante. Por la monocultura del tiempo lineal, el sujeto colonial fue des-especificado como atrasado, primitivo. Por la monocultura de las escalas dominantes (la universal y la global), los modos de vida coloniales fueron des-especificados como particulares, exóticos, locales, tradicionales, para ser reemplazados por los modernos. Por la monocultura de la clasificación etno-racial, el sujeto colonial fue des-especificado como inferior. Por la monocultura de la separación y jerarquía humanidad/naturaleza, el sujeto colonial fue des-especificado como natural, subhumano, bárbaro, bestia. Finalmente, por la monocultura del criterio capitalista de productividad, el sujeto colonial fue des-especificado como holgazán, ocioso, improductivo.

La historia de las ausencias evolucionó y cambió en los últimos cinco siglos. Aunque estuvieron presentes desde principios de la expansión colonial, los procedimientos antes mencionados para producir ausencia se intensificaron dramáticamente desde mediados del siglo XIX en adelante. Además, se activaron de manera diferente en distintos contextos y temporalidades. A la larga, el peso relativo de la curiosidad genuina y la supremacía mecánica varió. Tanto del lado del colonizador como del lado del colonizado, voces opuestas denunciaron tempranamente cada uno de los cuatro procedimientos para producir ausencia. Sin embargo, la característica más llamativa de la historia de las ausencias es su metamorfosis incesante y su arraigo profundo en las historias e ideologías centradas en Occidente.

4 [honoricidio, dignicidio, Nota del editor]

Los procedimientos ideológicos que subyacen a la historia de las ausencias están en el centro de la modernidad eurocéntrica y sus bibliotecas coloniales, negando así "la posibilidad de una racionalidad y una historia plurales" (Mudimbe, 1988, p. 208). Desde muy temprano estructuraron su archivo mental y su voluntad de hacer mundos. Por ejemplo, estuvieron presentes en la llamada Reconquista de Al-Andalus en el siglo XV, así como en la ocupación colonial británica de Irlanda desde principios del siglo XVI hasta la década de 1920. Luego se ejercieron vastamente en las colonias de ultramar; a principios del siglo XX regresaron a Europa en gran escala. Operaron bajo el nazismo en la persecución criminal contra los *Untermensch*, judíos, romaníes, homosexuales y otras 'razas inferiores'. Se utilizaron tanto para justificar el Holocausto como la colonización planificada de Europa Central y Oriental.

Refiriéndose a las poblaciones eslavas de Polonia, Checoslovaquia y Rusia, el Reichsführer-SS Himmler proclamó en 1943: "Si las naciones viven en la prosperidad o mueren de hambre, solo me interesa en la medida en que las necesitemos como esclavas de nuestra cultura; de lo contrario, no me interesa... Nosotros, los alemanes, que somos las únicas personas en el mundo que tienen una actitud decente hacia los animales, también asumiremos una actitud decente hacia estos animales humanos. Pero es un crimen contra nuestra propia sangre preocuparnos por ellos y darles ideales, haciendo así que nuestros hijos y nietos lo pasen más mal con ellos"[5]. Este demente proyecto comenzó a ser derrotado en la heroica batalla de Stalingrado (1942).

Esta no fue la última vez que un historial de ausencias operó en territorio europeo. En los últimos setenta años sus cuatro principales procedimientos han sido la justificación del racismo, el sexismo, las leyes y prácticas migratorias discriminatorias, la xenofobia, la islamofobia, la homofobia. Cuando las leyes prohíben formalmente la discriminación, la justificación opera indirectamente por medio de la omisión cómplice de reprimirlas o condenarlas efectivamente.

La llegada de los colonizados a los antiguos imperios europeos como inmigrantes o solicitantes de asilo y, más recientemente, como sospechosos de terrorismo es una condición permanente de la contemporaneidad colonial europea. Una historia eurocéntrica de las ausencias volvió a casa y es hoy constitutiva del mundo eurocéntrico tanto en Europa como fuera de Europa. Esto explica por qué la tarea contrahegemónica de descolonizar la historia hoy debe confrontar nuevas o renovadas iniciativas de recolonización de la historia. La historia de las ausencias es la otra cara de la sociología de las ausencias que denuncia los relatos dominantes de nuestro presente.

> Nosotros [el Caribe] somos las raíces de una relación intercultural. Raíces submarinas: eso está flotando libre, no fijo en una posición en algún lugar primordial, sino que se extiende en todas las direcciones de nuestro mundo a través de su red de ramas. Nosotros, por tanto, vivimos, tenemos la suerte de vivir, este proceso compartido de mutación cultural, esta convergencia que nos libera de la uniformidad. (Glissant, 2002, p. 128)

La historia de las emergencias. Exponer los procedimientos de la historia de las ausencias abre la posibilidad de una contrahistoria. La historia de emergencias lleva a cabo tal posibilidad. La

5 Disponible en http://www.historyplace. com/worldwar2/holocaust/h-posen.htm.

historia dominante se escribe después de la lucha. Expresa el privilegio del vencedor de escribir la historia de su victoria. Por el contrario, la historia de las emergencias es una historia escrita antes de la lucha y mientras se desarrolla la lucha. De hecho, no hay un 'después de la lucha'.

Desde la perspectiva de la historia de las emergencias, escribir la historia desde la post-lucha equivaldría a confirmar la derrota. De una forma u otra, ciertas características cruciales de los colonizados probablemente serían declaradas extinguidas o evaluadas *a posteriori* como acciones de supervivencia quijotescas, desesperadas o poco realistas. Se perdería así la larga duración de la resistencia y, con ella, la dialéctica de las técnicas de resistencia superficiales/subterráneas.

Desde la perspectiva de la historia de las emergencias, hay dos tiempos históricos, el tiempo 'antes de la lucha' y el tiempo 'mientras la lucha se desarrolla'. El tiempo fundacional anterior a la lucha es la historia del mundo anterior al colonialismo moderno. En tiempos precoloniales, por supuesto, hubo luchas sociales, luchas por el poder y la dominación, pero la lucha que crea la necesidad de descolonizar la historia es la lucha contra la conquista y ocupación europea. Para la historia dominante no existe un 'antes de la lucha', ya que todo lo que ocurrió antes del colonialismo europeo o es irrelevante o se construye así para justificar la intervención colonial. Por el contrario, para la historia de las emergencias, la historia previa es donde se encuentran las energías y los recursos para luchar contra la dominación.

El 'mientras se desarrolla la lucha' es igualmente crucial, pues concibe las prácticas de resistencia como un campo abierto de posibilidades en el que no hay lugar ni razón para la fatalidad o el conformismo. La contingencia de la historia queda así plenamente confirmada. Tampoco hay un 'ganador'; sólo hay opresores y oprimidos –bandos opuestos– por muy desiguales que sean las relaciones de poder entre ellos. El tamaño de un enemigo actual es mucho más pequeño que el tamaño del ganador. No importa cuán devastadores o destructivos sean, los golpes o las acciones agresivas del opresor son vistos por los oprimidos en lucha como no definitivos y como dejando espacio para la resistencia y la supervivencia. El poeta italiano del siglo XIII, Dante Alighieri, escribió en *La divina comedia* que "una flecha prevista viene más despacio" ("*che saetta previsa vien più lenta*") (1961, p. 27).

La historia de las emergencias procede reconstruyendo la totalidad de los cuerpos, las comunidades, los medios de vida, las luchas, las resistencias, los modos de saber y los modos de ser que fueron desfigurados, amputados, silenciados o producidos como ausentes por la historia dominante. Consiste en confrontar cada una de las monoculturas que presiden la des-especificación y reemplazarlas por ecologías. Las ecologías son el funcionamiento de una interacción mutuamente enriquecedora y autotransformadora entre diferentes componentes de realidades complejas, ya sean realidades humanas o no humanas.

La monocultura del saber riguroso se desafía recuperando y valorizando saberes, culturas y creencias de los pueblos colonizados no europeos y las formas en que esa riqueza epistémica y cognitiva ha guiado su resistencia y resiliencia frente a la conquista y usurpación extranjeras. El reconocimiento de la diversidad epistémica y cognitiva de los mundos presupone que todos los sistemas de conocimiento son incompletos; como tales, todos ellos son en cierta medida igno-

rantes, inútiles o incluso peligrosos para determinados fines. Esto se aplica tanto a los sistemas de conocimiento del colonizador como a los del colonizado.

A pesar de la violencia del encuentro colonial, la versión del sistema de conocimiento europeo universalizador prevaleciente en las colonias nunca logró un epistemicidio completo; por el contrario, con el tiempo hubo mucha interacción, hibridación, criollización dando lugar a lo que llamo ecologías de saberes. Tales ecologías de saberes contribuyen a fortalecer las luchas por la liberación.

La monocultura del tiempo lineal debe ser confrontada con el reconocimiento de otras concepciones del tiempo. Si Aristóteles tiene razón cuando dice que la memoria es la imaginación más el tiempo, se sigue que diferentes concepciones del tiempo generan diferentes recuerdos. La historia de las emergencias consiste en recuperar las 'extrañas' concepciones del tiempo que tienen las personas 'exóticas'. Se cuestionan así los cambios y secuencias que el tiempo lineal impuso a partir del encuentro colonial. Los avances se convierten en quiebras, ganancias y progresos, en pérdida y caos, en transformación irreversible, en movimiento cíclico, en virtuosa erradicación del pasado, en preciosa tutela de lo que queda y de lo que fue.

La historia de las emergencias destruye las correspondencias unilaterales y apunta a sistemas de coherencia temporal mutuamente excluyentes. Mientras que el tiempo lineal opone el gran tiempo al tiempo local, la historia de las emergencias opone el gran tiempo al contra-gran tiempo. Mientras que la lente temporal del tiempo lineal convierte el pasado en extrañeza, el ojo desnudo del colonizado ve el pasado como familiaridad. No hace falta decir que la exclusión mutua sistémica no significa falta de comunicación o interacción.

Una vez en contacto, las diferentes concepciones del tiempo fueron sacudidas y adaptadas a las nuevas vibraciones, aunque en condiciones radicalmente diferentes. La historia de las emergencias destaca estos enredos temporales y muestra cómo la resistencia y la lucha contra la opresión a menudo se beneficiaron al convertir la energía para la restauración en energía para la liberación.

La historia de las emergencias confronta la monocultura de las escalas dominantes mediante la construcción de narrativas que privilegian la desescalada en lugar de la ampliación o reducción de escala. La desescalada es una condición *sine qua non* para liberar las interpretaciones subalternas de la vida social de la des-especificación, permitiendo así significados y evaluaciones alternativas de la resistencia contra la dominación. Un universalismo horizontal es a lo sumo un punto de llegada, no un punto de partida. No es más que una conciencia compartida de una pluralidad de aspiraciones cosmopolitas que convergen en comprensiones interculturales de la dignidad y el respeto humanos y en energías y acciones transformadoras combinadas para convertirlas en un florecimiento existencial de la vida real[6]

Enfrentar la monocultura de la clasificación etno-racial es una tarea especialmente exigente.

6 Como nos recordaba Aimé Césaire, "hay dos maneras de perderse: la segregación amurallada en lo particular o la dilución en lo 'universal'". Su concepción de lo universal es la de "un universal enriquecido por todo lo particular, un universal enriquecido por cada particular: la profundización y coexistencia de todos los particulares" (Césaire, 2010, pp. 152).

Tal clasificación combina la diferenciación con la jerarquía. La diferenciación está, por lo tanto, inherentemente sesgada, ya que se construye para legitimar la jerarquía, el impulso primario de la dominación colonial. En este caso, la historia de las emergencias apunta a reconstruir la diferenciación separándola de la jerarquía. Una vez erradicada la jerarquía, las diferencias que quedan o emergen son el fundamento de la historia de los oprimidos. La monocultura de la clasificación etno-racial estaba íntimamente relacionada con la monocultura de la dicotomía humanidad/naturaleza. Tanto las mujeres como las 'razas inferiores' eran consideradas inferiores por estar más cerca de la naturaleza. Hobbes (1976) llamó a los pueblos indígenas de las Américas los 'naturales' (pp. 186-187).

En este sentido, la historia de las emergencias mostrará que el binario cartesiano eurocéntrico humanidad/naturaleza era bastante excepcional, exótico y destructivo. En el mundo no europeo, la idea de que la naturaleza nos pertenece era completamente incomprensible. Lo que prevaleció, más bien, fue la concepción de que pertenecemos a la naturaleza. A la luz de la crisis ecológica actual, la historia de las emergencias es, en este sentido, una anticipación anacrónica de las preocupaciones ecológicas de nuestro tiempo.

Finalmente, la monocultura de la productividad capitalista se ve desafiada por la historia de las emergencias, ya que recupera la diversidad de medios de vida que prevalecen en el mundo no europeo. Más que residuos, esas formas no europeas de reproducir y expandir la vida social significaron –de manera distinta en diferentes momentos– supervivencia, adaptación, subversión y resistencia en condiciones de poder muy desiguales. Una vez más, la historia de las emergencias recupera un pasado presente más que un pasado pasado. Funciona como una anticipación de los reclamos populares actuales de que otras economías no capitalistas (campesinas, cooperativas, pequeñas explotaciones, indígenas, populares, feministas, asociativas) son una parte integral de las luchas contra y más allá del capitalismo, el colonialismo y el patriarcado. Si la dominación imperialista tiene la necesidad vital de practicar la opresión cultural, la liberación nacional es necesariamente un acto de cultura (Cabral, 1979, p. 143).

Las Epistemologías del Sur[7] con su historia de las ausencias y su historia de las emergencias son tanto un producto como un factor habilitador de las luchas de liberación o emancipación. Ambas dan testimonio de que el pasado no está cerrado y que con ello se pueden fortalecer las luchas sociales. Juntas, hacen posible la descolonización de la historia. Apuntan a interrumpir la historia dominante y a irrumpir como formas la innovación cognitiva y la creatividad. Juntas, muestran que no es posible escribir la historia de la liberación sin la historia liberadora.

Mientras que la historia de las ausencias permite medir el miedo realista, la historia de las emergencias fundamenta la esperanza realista. Sin embargo, debemos ser conscientes de que una edición decolonial de la historia debe estar a la altura de la siguiente aporía. No puede ga-

7 De Sousa Santos, Boaventura. 2017. *Justicia entre saberes: Epistemologías Del Sur contra el epistemicidio*. Traducido por R. Filella. Madrid Morata. De Sousa Santos, Boaventura. 2022. *El fin del imperio cognitivo. La afirmación de las Epistemologías Del Sur*. Traducido por À. Tarradellas. Madrid Editorial Trotta. De Sousa Santos, Boaventura and Maria Paula Meneses. 2020. *Conocimientos nacidos en las luchas. Construyendo las Epistemologías Del Sur*. Madrid: Akal.

rantizar por sí misma ni la no repetición de las atrocidades del pasado y las injusticias sistémicas ni el regreso de las narrativas históricas dominantes de ese pasado. La historia descolonizadora debe ser consciente del peligro de recolonizar la historia, mientras dure la dominación capitalista, colonialista, patriarcal, religiosa, castista y capacitista.

Referencias

Anderson, P. (1992). *Zone of Engagement*.Verso.

Baldwin, J. (1998). *Collected Essays*. Library of America.

Beckett, S. (2001). *Rumbo a peor*, *Vol. 24*. Editorial Lumen.

Benjamin, W. (2018). *Iluminaciones*. J. Ibáñez (Ed.). J. Aguirre and R. Blatt. (Trad.). Taurus.

Biko, S. (2010). *Escribo lo que me da la gana*. Hope Publishing House.

Buck-Morss, S. (2013). *Hegel, Haití y la Historia Universal*. Fondo de Cultura Económica.

Cabral, A. (1969). *Revolution in Guinea; Selected Texts*. Monthly Review Press.

Cabral, A. (1979). *Unity and Struggle: Speeches and Writings*. Monthly Review Press.

Césaire, A. (2010). Letter to Maurice Thorez. *Social Text, 28*(2), 152.

Dante, A. (1961). *The Divine Comedy of Dante Alighieri. III, Paradiso*. Oxford University Press.

Fanon, F. (1968). *The Wretched of the Earth*. Grove Press.

Fanón, F. (2009). *Piel negra, máscaras blancas.* I. Á. Moreno, P. M. Alonso & A. U. Martín. (Eds.). Akal.

Glissant, É. (1989). *Caribbean Discourse: Selected Essays*. University Press of Virginia. [versión en castellano: Glissant, É. (2002). *El Discurso Antillano*. A. M. Boadas & A. Hernández. Monte Ávila Editores Latinoamericana- Casa de las Américas.]

Glissant, É. (2020). *Treatise on the Whole-World*. Liverpool University Press.

Hobbes, T. (1976). *Leviathan*. Penguin Books.

Hurewitz, J. C. (1975). *The Middle East and North Africa in World Politics : A Documentary Record*. Yale University Press.

Jabartī, A. (2004). *Napoleon in Egypt: Al-Jabartī's Chronicle of the French Occupation, 1798*. Markus Wiener Publishers.

Khaldûn, I. (1958). *The Muqaddimah; an Introduction to History*. Pantheon Books.

Mamdani, M. (2020). *Neither Settler nor Native: The Making and Unmaking of Permanent Minorities*. The Belknap Press of Harvard University Press.

Marx, K. (1959). The Eighteenth Brumaire of Louis Bonaparte. In *Basic Writings on Politics and Philosophy*. Doubleday. [versión en castellano: Marx, K. (2015). *El dieciocho brumario de Luis Bonaparte*. Vol. 53. E. Chuliá. (Trad.). Alianza Editorial.

Mudimbe, V. Y. (1988). *The Invention of Africa: Gnosis, Philosophy, and the Order of Knowledge*. Indiana University Press.

Santos, B de S. (2017). *Justicia entre saberes: Epistemologías Del Sur contra el epistemicidio*. R. Filella. (Trad.). Morata.

Santos, B de S. (2018). *The End of the Cognitive Empire: The Coming of Age of Epistemologies of the South*. Duke University Press.[versión en castellano: Santos, B de S. (2022). *El fin del imperio cognitivo. La afirmación de las Epistemologías Del Sur*. À. Tarradellas. (Trad.). Editorial Trotta.]

Santos, B de S y Meneses. M.P. (2020). *Conocimientos nacidos en las luchas. Construyendo las Epistemologías Del Sur*. Akal.

Subrahmanyam, S. (1999). Connected Histories: Notes Towards a Reconfiguration of Early Modern Eurasia. In Lieberman, V. B. (Eds.). *Beyond Binary Histories: Re-Imagining Eurasia to C.1830*. University of Michigan Press.

AUTOR

Boaventura de Sousa Santos. Profesor emérito en la Facultad de Economía de la Universidad de Coimbra.

Al encuentro de otros mundos (apuntes para una ética pluriversal)

Encountering other worlds (notes for a pluriversal ethics)

Silvana Rabinovich



RESUMEN

Respondiendo a la incitación a buscar otros mundos lanzada por Louis-Auguste Blanqui, el presente artículo aborda las posibilidades de una ética heterónoma en un sentido pluriversal. A partir de dicha ética se plantean ciertas potencialidades utópicas de la traducción en tanto cosmopolítica.

Palabras clave: ética heterónoma; pluriversalidad; cosmopolítica; traducción; utopía

ABSTRACT

In response to Louis-Auguste Blanqui's incitement to seek other worlds, this article addresses the possibilities of a heteronomous ethics in a pluriversal sense. On the basis of such an ethic, certain utopian potentialities of translation as cosmopolitics are raised.

Keywords: heteronomous ethics; pluriversality; cosmopolitics; translation; utopia.

INFORMACIÓN
https://doi.org/10.46652/resistances.v3i5.79
ISSN 2737-6222 |
Vol. 3 No. 5, 2022, e21079
Quito, Ecuador

Enviado: April 20, 2022
Aceptado: junio 02, 2022
Publicado: junio 12, 2022
Publicación continua
Sección Dossier | Peer Reviewed

AUTORA

 *Silvana Rabinovich*
Universidad Nacional Autónoma de México - México
silvanar@unam.mx

Conflicto de intereses
La autora declara que no existe ningún conflicto de intereses.

Financiamiento
No existió asistencia financiera de partes externas al presente artículo

Agradecimientos
Para Omar Arach, ojalá sigamos encontrando mundos en tanto lugar.

Nota
El artículo retoma parte de los temas tratados en un capítulo de libro enviado a la Universidad de Paris 8 "Cosmopolitiques en traduction. (À propos des hétéronomies inhérentes au cosmopolitisme et des traductions de l'universel)".

PUBLISHER



No se debe decir: ¿Dónde encontrar lugar para tanta gente? Sino ¿dónde encontrar mundos para tanto lugar? (L-A. Blanqui)

Militante de la irreverencia, en 1872 Louis-Auguste Blanqui publicaba, desde la cárcel (a la cual consideraba como su domicilio), *La eternidad a través de los astros*. Se trata de un opúsculo singular concebido por un indómito encerrado cuyo ritmo de pensamiento latía en el corazón de la Comuna de París. Desde su celda, aunque de cara a las estrellas (gracias a un telescopio que le había encargado a su hermana), Blanqui hace un llamado a un cambio de perspectiva: a dejar de pensar cuantitativamente el espacio como si fuera susceptible de ser domeñado, a dejar de lado el cálculo que uniforma lo diverso para someterlo. Su propuesta de aprender a *encontrar otros mundos* invita a salir de la abstracción que universaliza y abrir los sentidos hacia un horizonte pluriversal. El epígrafe escogido, su compromiso radical, será la luz que permita leer los apuntes que siguen, y la irreverencia de su autor fungirá como el horizonte de un pensamiento otro: a su imagen, insumiso.

Se abordará aquí la noción de *pluriverso* a partir del universo pluralista (multiverso) planteado por William James (2009), haciendo hincapié en su comentario al texto de Gustav Fechner (2015) sobre el alma de la Tierra. Se lo *traducirá* en cosmopolítica (Stengers, 2014), a través del "sentipensar con la tierra" señalado por Arturo Escobar (2014). La *ética heterónoma* y pluriversal abrirá la senda utópica de la *cosmopolítica en traducción*.

Para trazar dicha senda utópica se tratará, ante todo, de esbozar, caracterizar e interrelacionar las nociones que aquí van a entretejerse: ética heterónoma, pluriverso, cosmopolítica, traducción, utopía. Para concluir, se pondrá a operar a la ética heterónoma y pluriversal en el marco de una traducción cosmopolítica a la de luz de un trabajo etnográfico escrito a dos voces.

1. Ética heterónoma.

Contrariamente al uso tradicional del término, la heteronomía no se reduce a lo opuesto de la autonomía ni a la carencia de ésta. Siguiendo al filósofo Emmanuel Levinas, quien a lo largo de toda su obra dio a la ética el estatuto de *prima philosophia*, especialmente en *Totalidad e Intinito* (1987a), la ética heterónoma plantea la prelación del otro respecto del yo (o del "mismo", es decir: anteponer la diferencia a la identidad). Así, en oposición a la autoafirmación individualista o a la cohesión a partir del "egoísmo colectivo" (Buber, 2009, p. 33) promovida por la vida moderna, se trata de asumir un posicionamiento no protagónico frente al otro, en otras palabras: "menos de mí mismo". (Y poco importa si esa primera persona es singular o plural pues, como Martin Buber lo deja en claro, el establecimiento de un colectivo a partir de la exclusión de otros, como es común en movimientos nacionalistas, parte de una premisa egoísta que impide pensarse *con* otros y lo hace sólo entre iguales).

A diferencia del altruismo, que plantea una voluntad consciente que se repliega para compartir "su" espacio con otro, o que, desde un lazo de identidad, busca incluirlo en su orden, al

cual considera justo, la heteronomía podría definirse como la "justicia *del* otro" que interpela al yo cuestionando su posición de autojustificación. La justicia *del* otro (de un otro que pertenece a un mundo diferente, uno de aquellos a los cuales alude el epígrafe de Blanqui), pone en evidencia la injusticia que padecen unos mundos frente a otros (soslayados por estos últimos). Dicha injusticia, que movilizaba al revolucionario, también impulsa el pensamiento ético de Levinas. La ética, para este filósofo, no se concibe como mera rama de la filosofía, sino como su razón de ser.

Aquí se afirmará que, lejos de una función ornamental, la ética da vida a la trama social que sostiene a la política. Experiencias políticas autonómicas, "otros mundos" respecto del Estado nacional, se revelan heterónomas hacia su interior, esto es, en el tejido social e intersubjetivo que las compone (Rabinovich, 2016). En las relaciones heterónomas internas de las comunidades, que a su vez son autónomas respecto del Estado (como ocurre de tantas maneras en México), la palabra propia, hospitalaria, originada en la *atención,* surge como consecuencia de la escucha de cada otro. En este acto de escucha, que asume al lenguaje como hospitalidad sin condición, la *vulnerabilidad* es protagonista: la propia y la del otro. Un *otro* siempre humano para Levinas. Sin embargo, a diferencia de la ética levinasiana, en estos "otros mundos" también se atiende al *otro* no humano, pues todos se consideran *vivientes*, incluso los que ya murieron, los que aún no nacen o aquellos que vemos como meros objetos inanimados (Lenkersdorf, 2008 ; Despret, 2021). En este horizonte común de vulnerabilidad -allí donde el reconocimiento del misterio en el rostro impide conocer o dominar al otro- nace la responsabilidad heterónoma, que es incondicional (Levinas, 1987b) pues no se limita a los propios actos cometidos. La responsabilidad por el otro no es una decisión voluntaria, sino que es asumida por un sujeto que se sabe sujetado a una cadena transgeneracional que lo responsabiliza más allá de su voluntad. Dicho sujeto hereda esa responsabilidad desde tiempos inmemoriales. Ella lo vuelve custodio de todo lo vivo para *responder por* el porvenir.

El lingüista Carlos Lenkersdorf (2012) explica la relación intersubjetiva y responsable de los tojolabales con la naturaleza por:

> ...la convicción perspectivista de los tojolabales de que todas las cosas tienen corazón. Se trata de la herencia viva de los mayas que habla de un cosmos del cual todos formamos parte, porque es un organismo en el cual todos estamos influyendo a los demás y viceversa. Por ello, tenemos corresponsabilidad en el bienestar de este organismo cósmico del cual formamos parte integral. (pp. 116-117)

En este marco, la democracia interna construye el camino del consenso a partir de la escucha de cada otro (Lenkersdorf, 2008). Esta dinámica (heterónoma al interior de comunidades que son autónomas entre sí y sobre todo lo son respecto del Estado) caracteriza a experiencias heterogéneas que coyunturalmente se interconectan en determinados aspectos, en otros se revelan interdependientes, mientras se muestran independientes entre sí en muchos otros, conformando así un *pluriverso*.

2. Pluriverso

Blanqui (S XIX) deja a la posteridad la inconcebible tarea de encontrar *mundos* "para tanto lugar". Esta exhortación resulta inconcebible para una cultura que entiende el espacio como objeto de apropiación. En este sentido crítico respecto a la dominación, que marca la relación con el lugar, Emmanuel Levinas (S XX) cita a Blaise Pascal. El libro *De otro modo que ser o más allá de la esencia* (1987 b publicado por primera vez en 1974), lleva como epígrafe el fragmento "Mío, tuyo" de la sección III Miseria Nro. 64-291 de los *Pensamientos* del filósofo del siglo XVII. En dicho fragmento Pascal (2012), luego de aludir a una disputa entre dos niños pobres por la propiedad de un perro, este pensador asume la ubicación en el espacio en tanto usurpación: "(...) este es mi lugar bajo el sol. He aquí el comienzo y la imagen de la usurpación de toda la tierra" (p. 363). Cuestionamiento de la propiedad y de la apropiación de la vida en Pascal: la tierra está tan viva como el perro que se disputan los niños. Levinas asume la afirmación pascaliana de la vulnerabilidad que las prácticas de dominación buscan soslayar: lo que vive no es susceptible de apropiación, pues el sujeto que se pretende soberano también es cuerpo expuesto a la herida. En cuanto al "lugar", para la experiencia sensible de Blanqui, es el escenario de otros mundos en estado latente. Muchos mundos, mundos otros: en realidad coexisten en el presente y el revolucionario indica educar los sentidos (que exceden por mucho a los cinco tradicionales a la vez que multiplican la habilidad de dar significado) a fin de percibir los latidos de tantos mundos.

Para sensibilizar la percepción un cambio de perspectiva es necesario y éste requiere un posicionamiento humilde. Así, Gustav Fechner (2015), once años antes de la publicación de *La eternidad a través de los astros*, deplora "la opinión petrificada de que la Tierra es una piedra" (pp. 153- 154), a la cual los humanos no ven más que como un lugar firme para sus juegos. Este científico místico alemán menciona la vanidad humana de sentirse "por encima de" la Tierra. Tal *hybris* le impide a nuestra cultura concebir la vida del mundo que habita entre otros mundos también vivos:

> La actual visión del mundo es como la mirada de una pulga encima de un toro; el toro le parecería vivo a la pulga si éste saltara como una pulga con las pulgas. Pero el toro camina a paso lento con los toros del rebaño que obedecen al bastón del pastor. (Fechner, 2015)

Atento a esta crítica, en la primera década del S XX, desde un pensamiento situado en el cuerpo, William James (2009) concibe un *universo pluralista*: uno y múltiple a la vez en el seno del cual se cumple la interpenetración de lo diverso. Sentimiento uno de pasado y presente en el cual los términos no se disuelven y se conectan en puntos diferentes y variables. El filósofo y psicólogo reivindica la sensación: "(...) vuelvan sus caras hacia la sensación, esa cosa envuelta en carne que el racionalismo siempre ha llenado de insultos" (inspirado en Bergson, alude a una "simpatía intuitiva", y a un "entendimiento viviente" p. 167). Distinguiendo entre "forma todo" (monista) y "forma cada" (pluralista), el autor plantea un universo pluralista inacabado. El *pluriverso*, según este pensador, tiene una dinámica que refleja una política libertaria: "las cosas son unas 'con'

otras de muchas maneras, pero nada incluye todo o domina sobre todo (...) El mundo pluralista es así más como una república federal que como un imperio o un reino" (p. 200) Inspirado también en el vitalismo de Gustav Fechner (2015) cita in extenso su asombro (p. 171):

> ...me pregunté cómo es que las opiniones de los hombres han podido alejarse tanto de la vida como para considerar a la Tierra sólo como un terrón seco y como para buscar ángeles por encima o alrededor de ella en el vacío del cielo, sólo para no encontrarlos en ninguna parte.

(Esta pregunta resuena entre los tojolabales y otras tantas culturas para las cuales la tierra es madre). William James sin duda acordará con la visión final de Fechner (2015) que considera necesaria la destrucción de Cartago, pues entiende por Cartago la *hybris* de "aquella filosofía que se coloca por encima de las cosas sin haber avanzado desde el fondo de ellas a la cima" (p. 223).

Por otra parte, reactualizado y situado, el concepto de *Pluriverso* da el nombre a un *Diccionario del postdesarrollo*. (Kothari. 2019) En él, en consonancia con el pluralismo empírico descripto por James, esta figura se concibe como una práctica que parte de experiencias y no de conceptos. Los autores consideran que: "Vivir según las visiones de múltiples mundos parcialmente conectados, aunque radicalmente diferentes, puede ayudarnos a controlar los universos y certidumbres tradicionales y modernas en nuestras vidas personales y colectivas". (p. 50) La apuesta es importante y, en esas páginas, la crítica a la hegemonía del desarrollismo y del crecimiento económico, a la racionalidad instrumental y al antropocentrismo que declaró la guerra a una "naturaleza" inanimada desde un animismo de los mercados, viene a desideologizar nuestro universo conceptual, haciendo audibles términos devaluados por la tiranía de los expertos (Illich, 2019). A medida que lo "inaudito" se vuelve audible, el teatro del consenso ideológico se fragiliza en vistas de su desintegración. En este sentido, el hallazgo de esos mundos otros, indicado por el revolucionario que auscultó el cielo a fin de romper el hechizo de la repetición y "organizar el pesimismo" (Benjamin en Abensour, 2013, pp. 55-56) es, también, tarea del lenguaje. Se trata del lenguaje en tanto *traducción* en el marco de la *cosmopolítica*.

3. Cosmopolítica

«Cosmopolítica», que no cosmopolisitsmo. Según Bruno Latour (2014) el cosmopolitismo -de raíz estoica y kantiana- es "mononaturalista". Es decir, siguiendo al antropólogo Eduardo Viveiros de Castro (2010), a diferencia del perspectivismo amerindio, nuestra cultura "occidental" se representa una naturaleza y muchas culturas (pues al mononaturalismo le corresponde un multiculturalismo o relativismo cultural). El perspectivismo amerindio, en cambio, considera una sola cultura y múltiples naturalezas (multinaturalismo). La diferencia radica, según el etnólogo brasileño, en que mientras la *representación* es una propiedad del espíritu, la *perspectiva* tiene lugar desde el cuerpo. Si bien Viveiros de Castro toma el perspectivismo de la filosofía de Deleuze y Guattari, la noción filosófica de *perspectiva* para abordar la verdad se debe a Nietzsche (1992) cuya "gaya ciencia" propuso al cuerpo como fuente de filosofía.

Cosmopolítica (multinaturalista y pluriversal), pues, opone Bruno Latour al *cosmopolitismo* que es mononaturalista y universal. La mencionada cosmopolítica se caracteriza por la pluralidad de maneras de habitar el cosmos, abordando la interacción entre humanos y no humanos. Siguiendo la pluriversalidad multinaturalista, que los no humanos sean incluidos en la cosmopolítica como personas sujetas a derechos no responde a una forma de animismo. (Animista sería, más bien, la sociedad capitalista, que denomina "personas morales" a las empresas o entra en pánico ante el "nerviosismo de los mercados").

A fin de pensar desde la pluriversalidad el término "cosmopolítica", tomado de Isabelle Stengers (2014), Latour enfatiza los sentidos más fuertes de los elementos que lo componen, a saber, *cosmos* y *política*:

> La presencia de *cosmos* en *cosmopolítica* resiste a la tendencia de que *política* signifique el dar-y-tomar en un club humano exclusivo. La presencia de *política* en *cosmopolítica* resiste a la tendencia de que *cosmos* signifique una lista finita de entidades que considerar. *Cosmos* protege contra la clausura prematura de *política*, y *política* contra la clausura prematura de *cosmos*. Para los estoicos, el cosmopolitismo era prueba de tolerancia, en la definición de Stengers, la cosmopolítica es una cura para lo que ella llama "la enfermedad de la tolerancia". (Latour, 2014, p. 48)

Así, en el marco pluriversal de la cosmopolítica, ante un conflicto territorial, Isabelle Stengers señala la necesidad de no dejarse someter a un aparente diálogo que será dirimido por expertos portadores de un saber pretendidamente neutro y universal. Esta posición, que se admira a sí misma por su tolerancia de las posiciones adversas, refleja la soberbia del monopolio del conocimiento (que se autocomplace en tolerar la ignorancia ajena). Haciendo énfasis en el conflicto de mundos e intereses, a la figura del "experto", la filósofa opone la del "diplomático" quien asume un horizonte de guerra entre mundos que es inherente a la política. El experto se expresa en un lenguaje que supone como único razonable y por lo tanto se presenta dispuesto a corregir a la parte equivocada por la presunta incapacidad de esta última para ver los indudables beneficios comunes a ambas partes. A diferencia del experto (quien no confiesa ser embajador de la razón colonial), el diplomático se asume como *traductor* entre dos mundos, entre dos saberes dignos de atención y razones divergentes. Al hacerse cargo de la responsabilidad heterónoma que le compete por la asimetría de la situación, el "diplomático" asume la función de evidenciar la pertinencia del conflicto -del horizonte dividido del desacuerdo- haciendo escuchar las tensiones entre los intereses de las partes, y volviendo visible también la asimetría entre ellas. Para esto, entiende que su tarea será la de *traducir* entre mundos.

4. Traducción cosmopolítica.

Para traducir entre mundos, siguiendo a Bruno Latour:

> ...necesitamos otra definición de *cosmopolítica*, que no descanse en el sueño de la 'primera modernidad' de una Esfera común ya existente. Sería un trágico error buscar la paz acarreando el Globo muerto para que sirva de locus del mundo común del cosmopolitismo. (Latour, 2014, p. 57)

Es aquí donde la traducción cosmopolítica, por no centrarse en la identidad sino en la diferencia, se revela heterónoma. El lenguaje en la heteronomía se entiende como traducción, ya que en el horizonte de la alteridad no hay lengua que sea original o primera, pues hablar implica traducir para el otro, imaginarse en un traslado a su mundo. Es heterónoma no sólo por la prevalencia del Otro sobre el Mismo (Levinas) sino por la asunción de la *vulnerabilidad* en la traducción cosmopolítica, esto es, el reconocimiento de la propia falta de conocimiento de las razones y del horizonte del otro. Boaventura de Sousa Santos (2011) recuerda el carácter político de la traducción entre saberes, junto al intelectual y emocional, al servicio de la justicia cognitiva (p. 151). Tomando en cuenta que es recíproco y se da en situaciones de asimetría, considera clave la diferencia en las temporalidades (el cálculo impaciente del capital choca con la paciencia y sensibilidad que requiere escuchar la elocuencia de la naturaleza: que un cerro exprese su decisión con respecto a su explotación, por ejemplo). Se trata de ritmos abismalmente dispares: "La gestión del silencio y la traducción del silencio son las tareas más exigentes del trabajo de traducción" (p. 149).

La filósofa Isabelle Stengers fue quien renovó el sentido de la cosmopolítica, lejos del cosmopolitismo de Kant y de los estoicos (quienes compartían el sentimiento de ser ciudadanos del mundo, gozando de cierto derecho de piso), veía en el cosmos un "operador de igualdad" en un sentido ajeno a la equivalencia (que exige comparar lo incomparable). Se trata de la *igualdad* que surge de reconocer el propio desconocimiento del otro y su mundo que no puede ser soslayado:

> El cosmos, tal como figura en el término cosmopolítica, designa lo desconocido de estos mundos múltiples, divergentes; las articulaciones de las que podrían llegar a ser capaces, contra la tentación de una paz que se quisiera final, ecuménica, en el sentido en que una trascendencia tendría el poder de exigirle a lo que diverge que se reconozca como una expresión meramente particular de lo que constituye el punto de convergencia de todos. (Stengers, 2014, p. 21)

Los mundos divergentes implican formas distintas del conocimiento y de la percepción. Arturo Escobar, adoptó el verbo "sentipensar" en relación con el territorio. Orlando Fals Borda había aprendido este verbo de un pescador de San Benito Abad, en Colombia, quien le explicó que se trata de "pensar con el corazón *y* con la cabeza". Relacionando el concepto transmitido por Fals Borda, Escobar (2014), inspirado en el movimiento zapatista, propone que "*sentipensar* con el territorio implica pensar desde el corazón y desde la mente, o co-razonar (...) es la forma

en que las comunidades territorializadas han aprendido el arte de vivir" (p. 16). Este neologismo consuena con la reivindicación jamesiana de la *sensación*, como práctica del conocimiento con el cuerpo, que citamos más arriba.

En las vías del *sentipensar con la tierra*, la antropóloga Marisol de la Cadena, a partir de experiencias concretas entenderá a la cosmopolítica como la oportunidad de descolonizar la política fecundando las divergencias. En el mundo andino, no sólo los humanos son sujetos políticos sino también los no humanos (como por ejemplo los cerros, ríos, bosques, cuando la divergencia que se debe dirimir les concierne). Siendo el *desacuerdo* la escena política, en lugar de tramar concertaciones que aplastan con su peso colonial a una de las partes a fin de que ceda su voluntad ante la otra, la cosmopolítica tratará de "cultivar el desconcierto" (De la Cadena, 2015). El *desconcierto* parecería tener dos sentidos: por un lado, la escucha del posicionamiento de la otra parte hace temblar las certidumbres con las que se llega a la escena de traducción cosmopolítica (des-con-cierto: no se llegará a certezas comunes con las otras partes, tal como la convergencia que Stengers niega más arriba). Por otro lado, al escucharse ambas voces, o todas las que participen, tampoco se espera consonancia entre ellas, sino disonancia (des-concierto: no habrá lugar para el concierto ni para la armonía, pues ambos revelan su complicidad con el saber colonizador que busca asimilar al otro desechando lo inasimilable). En este sentido, se guarda de la condición que Latour quiere evitar en la cual la tierra, en tanto "Globo muerto" sea el lugar del acuerdo. En un escenario pluriversal, claramente vivo, es posible llegar a coincidencias parciales y no definitivas que desconciertan a quien busca una solución total y absoluta.

Stengers profundiza la pluriversalidad en la figura del diplomático:

> La diplomacia por lo general interviene entre la guerra probable y la paz posible, y su enorme interés reside en que define a los beligerantes potenciales a partir de la igualdad. El rol de los diplomáticos por lo tanto es ante todo revertir la anestesia que produce la referencia a un progreso o al interés general, darle voz a los que se definen como amenazados, de manera tal de hacer vacilar a los expertos, a obligarlos a pensar la posibilidad de que su decisión sea un acto de guerra. La paz se hace de a dos. Para que sea posible la diplomacia es necesario que los representados por los diplomáticos admitan la posibilidad de una paz, y se definan por lo tanto como capaces de participar en su invención. (Stengers, 2014, p. 37)

El diplomático, al señalar el desacuerdo entre los mundos, desnuda la beligerancia encubierta del saber universal que el experto pretende inocuo y benéfico para todas las partes. Su sentido de la igualdad es *heterónomo* pues, en lugar de identificar a los diferentes, enfatiza la *asimetría*, lo imcomparable, dando prioridad al *vulnerable* en el marco de una justicia *del* otro. En la ética heterónoma, la pluriversalidad cosmopolítica apuesta a dignificar aquello que la razón universal esencialista tiende a considerar secundario y accidental por ser singular.

La escena cosmopolítica, territorio de lo heterogéneo, tiene lugar en la traducción -entendida como fertilizador de las diferencias. Viveiros de Castro (2004) adopta el concepto de *transducción*, propuesto por Gilbert Simondon, que pone el acento en la no identidad entre los términos, ahondando las diferencias. La transducción no busca llegar a una síntesis que conduzca a un terreno semántico en común ni siquiera aproximativo: los términos iniciales continúan afirmándose en su diferencia. Para el perspectivismo amerindio que estudia el antropólogo brasileño, la homonimia acentúa las diferencias de mundos y sentidos, afirmando el multinaturalismo. Esta operación responde a la búsqueda expresada por Latour acerca de una cosmopolítica que no ahogue las diferencias entre los mundos. La traducción -transductora- así se encamina en la senda de una utopía pluriversal.

5. Utopía pluriversal

Blanqui (2000) deja abierto su estudio de los astros y las repeticiones a los aspectos utópicos de los otros mundos por encontrar: “No nos olvidemos que *todo lo que se habría podido ser aquí abajo, se es en alguna otra parte*” (p. 59).

La utopía pluriversal -texto de la transducción cosmopolítica que se nutre de las diferencias- ejerce su crítica al presente evitando la imagen apaciguadora de un modelo universal a seguir. A diferencia de la utopía tradicional que traza un horizonte en común respondiendo a una operación intelectual de *representación*, la utopía cosmopolítica profundiza la heterogeneidad desde la *perspectiva* que es de carácter corporal. En este marco, la *diferencia* no se experimenta como un obstáculo sino como condición de significación, de intercambio de perplejidades y no de certezas, pues su opuesto no es la identidad sino la *indiferencia*. Ante la amenaza de ocupación del escenario de la discrepancia por parte del experto, con su afán de *sincronizar* en el acuerdo bajo una teoría pretendidamente universal, la cosmopolítica a través del diplomático opone la *demora* en el desacuerdo que proviene del perspectivismo pluriversal (ajeno, este último, a la tentación esencialista). Isabelle Stengers advierte:

> La utopía, por tanto, no autoriza a denunciar este mundo en nombre de un ideal, sino que propone una lectura que indica por dónde podría pasar una transformación que no dejase indemne a nadie, es decir que ponga en cuestión todos los ‘solo bastaría que...’ que indican la victoria demasiado simplista de los buenos contra los malos. Y la propuesta cosmopolítica exagera este tipo de utopía, encargada de recordarnos que vivimos en un mundo peligroso en que nada resulta obvio. (Stengers, 2014, p. 28)

La utopía cosmopolítica, perspectivista, se despliega en la temporalidad dilatoria de la transducción en la cual Stengers insiste a partir de la figura de Bartelby (cuya idiocia ve con esperanza, como promesa de evitar que se borre la divergencia). En ella, la justicia del otro, que define a la ética heterónoma, funge como memoria de la vulnerabilidad (de ambas partes, sobre todo del

experto cuyo saber viene henchido de certezas). La memoria de la vulnerabilidad impide que la aplanadora colonial de la indiferencia borre las diferencias. Se presenta como testigo insistente de mundos otros, que importan, y que no serán eliminados por la ficción apaciguadora de "hombres de buena voluntad" que creen decidir "en nombre del interés general".

Para concluir este recorrido heterónomo y pluriversal, se evocará un alegato utópico-perspectivista, desde la Amazonía, producto de una traducción cosmopolítica a dos voces: la del chamán yanomami Davi Kopenawa (primer autor) y la del etnólogo Bruce Albert (segundo autor) que desempeña el papel del "diplomático" en las entrañables páginas de *La caída del cielo* (2010).

6. Cuando "mi" mundo se torna otro. Acerca de la formación de un diplomático cosmopolítico.

Desde la Amazonía en llamas, el chamán yanomami pide -a quien cultivó su confianza durante 30 años- la transducción de su mundo para que su alegato sea *atendido* en el otro mundo "adorador de mercancías" (Kopenawa, 2010), aquel que pretende suprimirlo para ocupar el lugar del suyo. Su mensaje consiste en advertir a "los blancos" de la inminente (segunda) caída del cielo que amenaza a ambos mundos por causa de las prácticas extractivas desbocadas.

Si toda traducción es un acto de hospitalidad en el lenguaje, Davi Kopenawa invita a Bruce Albert a llevar la inquietante hos(ti)pitalidad al extremo, poniendo en evidencia la hostilidad que encubre (Derrida, 2000). El *pacto etnográfico* que describe Albert es un ejercicio cosmopolítico que consiste en rozar los límites de su propio pensamiento a fin de aprender el del otro. Pero aprender no significa asir sino transferir (o *servir*, al modo de quien sirve a alguien una copa puesta por otro en una bandeja). Mientras el interlocutor busca hacerse visible y atendible por un mundo (el de "los blancos") que amenaza la existencia de su mundo (yanomami), el etnógrafo debe retribuir esa confianza siendo fiel tanto al mensaje que se le encarga transmitir como a su propia curiosidad (pues con-fundirse con su otro "representándolo" haría fracasar su misión diplomática). El resultado, excelentemente logrado, es la transmisión de un testimonio contra-etnográfico. La autoría de dicho alegato se atribuye a un "doble yo" que en el compromiso mutuo respeta tres "imperativos": 1- hacer justicia escrupulosamente a la "imaginación conceptual" de sus anfitriones; 2- tomar en cuenta de manera rigurosa el contexto sociopolítico y 3- no perder de vista la aproximación crítica a la propia observación etnográfica.

El resultado encuentra a ambos coautores desfasados "a medio camino entre dos mundos" (Kopenawa, 2010), Albert (2010) los describe así: "Él nos consideraba, de hecho, con una curiosidad divertida, como las dos caras paradójicas de una suerte de Jano traductor, extraños traficantes entre saber chamánico de los ancestros e improbable curiosidad de los blancos".

El alegato cosmopolítico proviene de un pacto de confianza heterónoma en la cual se transmite y guarda un secreto que no se revela en ningún momento del proceso. No se trata de ocultar el secreto del propio mundo al otro por desconfianza: es desarrollar la *confianza* de reconocer que en su mundo no tiene los elementos para comprenderlo, aunque sí para transmitir su efec-

to. En su travesía pluriversal, el etnógrafo traspasa un tesoro precioso que sólo se transmite si su contenido es ignorado por él (porque proviene de una concepción del saber completamente ajena al dominio, que es congénita de su mundo). Se trata de un ejercicio de vulnerabilidad en el lenguaje, de traducción de perplejidades. Así Kopenawa le explica:

> Los *xapiri* son imágenes de los ancestros animales *yaroris* que se transformaron en los primeros tiempos. Ese es su verdadero nombre. Ustedes les llaman espíritus, pero ellos son otros. Llegaron a la existencia cuando el bosque era aún joven. Los antiguos chamanes los hacen danzar desde siempre y, así como ellos, nosotros seguimos haciéndolo hoy. Cuando el sol se eleva en el pecho del cielo, los *xapiri* duermen. Cuando por la tarde vuelve a bajar, empieza a despuntar el alba para ellos y se despiertan. Nuestra noche es su día. Así, cuando dormimos, los espíritus despiertos se divierten y bailan en el bosque. Es así. Son verdaderamente muchos porque nunca mueren. Por eso nos llaman 'los pequeños espectros' *-po t^{h}ë pë wei !-* y nos dicen '¡ustedes son extranjeros y espectros porque son mortales!' Para ellos somos fantasmas porque, contrariamente a ellos, somos débiles y morimos con facilidad. (Kopenawa, 2010, p. 112)

Al encuentro de otros mundos... he aquí una traducción pluriversal. A través de este solo pasaje es posible vislumbrar la formación del diplomático en ese arte de cultivar la heterogeneidad que es la cosmopolítica. En el horizonte de la ética heterónoma, que se encamina hacia la deposición del sujeto soberano, el aprendiz debe ejercitarse en el espejo de la justicia *del* otro. En una lección *utópica,* el diplomático aprenderá a perder el "propio" lugar pues, habiendo perdido su "derecho de piso", se descubre "fantasma" a los ojos de los seres espectrales cuya existencia nunca antes había aprendido a reconocer. Así, los espectros de Blanqui, Fechner, James e incluso Levinas saludan con esperanza la confianza descolonizadora de Kopenawa con Albert, Stengers, Latour y Viveiros de Castro.

Referencias

Abensour, M. (2013). *Les passages Blanqui. Walter Benjamin entre mélancolie et révolution*. Sens & Tonka.

Blanqui, L-A. (2000). *La eternidad a través de los astros.* Siglo XXI.

Blaser, M. (2018). ¿Es otra cosmopolítica posible? *Anthropologica, 36*(41), 117-144. https://revistas.pucp.edu.pe/index.php/anthropologica/article/view/19242

Buber, M. (2009). *Una tierra para dos pueblos. Escritos políticos sobre la cuestión judeo-árabe*. Sígueme.

De la Cadena, M. (2015). *Earth Beings. Ecologies of Practice across Andean Worlds*. Duke University Press.

De Sousa Santos, B. (2011). *Una epistemología del sur*. CLACSO-Siglo XXI

Derrida, J. (2000) Hostipitality. *Angelaki, Journal of the theoretical humanities, 5*(3), 3-17.

Despret, V. (2021). *A la salud de los muertos*. Cactus.

Escobar, A. (2014). *Sentipensar con la tierra: nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia.* Universidad Autónoma Latinoamericana.

Fechner, G. (2015). *La cuestión del alma.* Cactus.

Illich, I. (2019). *Los ríos al norte del futuro*, Aliosventos.

James, W. (2009). *Un universo pluralista.* Cactus.

Kopenawa, D., & Albert, B. (2010). *La chute du ciel.* Plon.

Kothari, A., Salleh, A., Escobar, A., Demaria, F., & Acosta, A. (coords.) (2019). *Pluriverso. Un diccionario del posdesarrollo*. Icaria.

Latour, B. (2014). ¿El cosmos de quién? ¿Qué cosmopolítica? Comentarios sobre los términos de paz de Ulrich Beck. *Pléyade, Revista de filosofía política*, *14*, 43-59.

Lenkersdorf, C. (2008). *Aprender a escuchar. Enseñanzas maya-tojolabales*. Plaza y Valdés.

Lenkersdorf, C. (2012). *Los hombres verdaderos. Voces y testimonios tojolabales*. Siglo XXI.

Levinas, E. (1987a). *Totalidad e Infinito. Ensayo sobre la exterioridad*. Sígueme.

Levinas, E. (1987b). *De otro modo que ser o más allá de la esencia.* Sígueme

Nietzsche, F (1992). *La ciencia jovial*. Monte Ávila.

Pascal, B. (2012). *Pensamientos* en *Las provinciales, Opúsculos, Cartas, Pensamientos, Obras matemáticas, Obras físicas, Vida de Monsieur Pascal, Conversación con Monsieur de Saci.* Gredos.

Rabinovich, S. (2016). Heteronomía. *Léxico para la vida social*, 332-336.

Savransky, M. (2019). Pensar el pluriverso: elementos para una filosofía empírica. *Diferencias: Revista de teoría social contemporánea*, *5*(8), 62-71.

Stengers, I. (2014). La propuesta cosmopolítica. *Pléyade, Revista de filosofía política*, *14*, 17-41.

Viveiros de Castro, E. (2004). Perspectival Anthropology and the Method of Controlled Equivocation. *Tipití: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America* (2), 3-22. http://digitalcommons.trinity.edu/tipiti/vol2/iss1/1.

Viveiros de Castro, E. (2010). *Metafísicas caníbales. Líneas de antropología postestructural*, Katz Editores.

AUTORA

Silvana Rabinovich. Doctora en Filosofía por la UNAM. Investigadora Titular C de tiempo completo en el IIFL, UNAM. Tutora en el Posgrado en Filosofía, UNAM. Profesora invitada en Argentina, Brasil, Francia, España.

La etapa de la modernidad

The Stage of Modernity

Timothy P. Mitchell



RESUMEN

Las narrativas que han afirmado la relación de la modernidad con lo Occidental, así como aquellas que han tratado de descentralizar el centro de lo moderno coinciden en un aspecto primordial: ver la modernidad como un producto de Occidente. Lo que está en cuestión, entonces, es pensar si se puede hallar una manera de teorizar la cuestión de la modernidad que la relocalice en un contexto mundial, y al mismo tiempo, permita a ese contexto complejizar, en lugar de simplemente revertir, la lógica narrativa de la modernización. En este sentido, una de las cuestiones que se proponen revisar es la manera en la que se da la interacción entre Occidente y el no-Occidente para poder asumir la escenificación que define lo moderno en la diferencia constitutiva de su espacialidad y su representación.

Palabras clave: modernidad; no-occidente; colonialismo; escena; representación.

ABSTRACT

The narratives that have asserted the connection between modernity and the Occident as well as those that have tried to decentralize the center of the modern coincide in one primordial aspect: they see modernity as a product of the West. Therefore, what is questioned is considering if it is possible to find a way to theorize the matter of modernity and place it in a global context and at the same time to allow this context to complicate instead of simply to revert the narrative logic of modernity. In this sense, one of the issues that the author suggests to review is the manner the interactions between the Occident and the non-Occident are conducted to be able to take on the staging that defines the modern by the constitutive difference of its space and its representation.

Keywords: modernity; non-occident; colonialism; stage; representation.

INFORMACIÓN
https://doi.org/10.46652/resistances.v3i5.87
ISSN 2737-6222 |
Vol. 3 No. 5, 2022, e21087
Quito, Ecuador

Enviado: April 12, 2022
Aceptado: mayo 30, 2022
Publicado: junio 07, 2022
Publicación continua
Sección Dossier | Peer Reviewed





AUTOR

Timothy P. Mitchell
Universidad de Columbia - Estados Unidos
tm2421@columbia.edu

Conflicto de intereses
El autor declara que no existe ningún conflicto de intereses.
Financiamiento
No existió asistencia financiera de partes externas al presente artículo
Agradecimientos
N/A

Nota
El título original de este texto es "The Stage of Modernity", y corresponde al capítulo primero del libro editado por el propio Timothy Mitchell, Questions of Modernity. Hemos optado por traducir su título del modo como aparece no ignorando que su autor hace un cierto juego de palabras pues ese sustantivo (Stage) puede trasladarse al castellano como "etapa", "escena", "escenario" o "puesta en escena", como ha de quedar claro en el cuerpo entero del artículo. La traducción del inglés al español ha sido realizada por Francisco T. Sobrino, y fue revisada por José Guadalupe Gandarilla Salgado. Se publica con el permiso del autor.

PUBLISHER



Nuestra auto-percepción como modernos, y de nuestra época como la era de la modernidad, hoy sufre dos tipos de cuestionamiento. Uno de ellos es el debate ahora tan familiar sobre si la modernidad es una etapa de la historia, la cual ya ha pasado. La movilidad global de las finanzas, las redes mundiales de la creación de imágenes, el carácter contingente de las identidades sociales, y el colapso de las concepciones emancipadoras han creado en las últimas décadas una creciente seguridad en que la modernidad ha cedido el paso a una nueva condición. El nombre que se le ha dado a esta condición, lo posmoderno, lo identifica sólo con referencia a la etapa que se afirma haber superado. Pero los análisis del posmodernismo han ignorado otro tipo de cuestión sobre la modernidad, y en este sentido han heredado y transmitido algunas formas muy modernas de comprender el mundo. Esta segunda cuestión tiene que ver, no con el pasaje de la modernidad sino con su ubicación, no con una nueva etapa de la historia, sino con cómo se desarrolla en etapas la propia historia. La modernidad ha sido siempre asociada con un cierto lugar. Muchas veces se ha utilizado lo moderno como un sinónimo para Occidente (o en textos más recientes, el Norte). Por lo común, se sigue considerando a la modernización como un proceso que comenzó y terminó en Europa, de la que fue exportada a regiones cada vez más amplias del no-Occidente. El destino de estas regiones ha sido imitar, nunca muy exitosamente, la historia ya desarrollada en Occidente. Como todavía se dice, volverse moderno, o ahora, posmoderno, es actuar como Occidente.

La ubicación de los orígenes de la modernidad capitalista totalmente en Occidente siempre ha sido materia de objeciones y debates. Marx vio la "alborada rosa" del capitalismo, no en Inglaterra ni en los Países Bajos, sino en la producción, el comercio y las finanzas del sistema colonial (Marx, 2005, p. 943). El economista egipcio Samir Amin fue el precursor del estudio del capitalismo "a escala mundial", sosteniendo que las condiciones en la periferia no representan una primera etapa de desarrollo sino una consecuencia igualmente moderna del "ajuste estructural" continuo (palabras de Amin en 1957) al que han sido sometidas las sociedades exteriores a Occidente (Amin, 1974).[1] Wallerstein rastreó los comienzos de este sistema-mundo hasta la transformación de un modelo de intercambio (de los artículos de lujo hasta los esenciales) que ya era mundial. Por consiguiente, una imagen apropiada de su desarrollo, "no era la de un pequeño núcleo central añadido a las capas exteriores, sino de un delgado marco exterior que se va llenando gradualmente en una densa red interna" (Wallerstein, 1991, p. 75).[2] Más recientemente, Janet Abu-Lughod (1989) ha mostrado cómo operaba esta red global en los siglos XIII y XIV, mucho antes del ascenso de Europa, aunque Andre Gunder Frank (1998) presenta evidencias de que Europa continuó siendo periférica en una economía mundial centrada en Asia hasta mediados del siglo XVIII o incluso comienzos del XIX.[3]

Estas descripciones más globales posibilitan una explicación menos eurocéntrica de la formación de la modernidad europea. Si la modernidad tuvo sus orígenes en las redes del intercambio y la producción que rodean al mundo, entonces no fue una creación de Occidente sino

1 El libro fue escrito como una tesis doctoral en economía en Paris en 1957 bajo el título *On the Origins of Underdevelopment: Capitalist Accumulation on a World Scale*. Para su historia, ver Samir Amin (1974, caps. 2 y 3).

2 Para otro reciente estudio importante del crecimiento de la economía mundial europea, ver Giovanni Arrighi (1994).

3 Otra crítica notable de la historia mundial eurocéntrica es Peter Gran (1996).

resultado de una interacción entre Occidente y el no-Occidente. Los lugares de esta interacción podían probablemente hallarse en las Indias Occidentales, en el imperio otomano, o en el Caribe, tanto como en Inglaterra, en los Países Bajos o en Francia. Presentando lo que admitió que podría ser "una visión invertida de Occidente", para dar un ejemplo, Sidney Mintz sostuvo que los métodos modernos de la organización industrial no se desarrollaron fabricando tejidos en Manchester, sino azúcar en el Caribe. La producción azucarera en los siglos XVI y XVII, exigía una disciplina laboral estricta, cuidadosa organización y conciencia del tiempo, y la división del trabajo en unidades por edad, destreza, y género, en una medida hasta entonces desconocida en la Europa continental (Mintz, 1985, p. 48). La disciplina y coordinación, como comenta un historiador de la esclavitud colonial francesa, hizo esto "un nuevo tipo de trabajo, un elemento de la revolución social" (Debien, 1952, citado en Blackburn, 1997). Otro estudio de los orígenes caribeños del capitalismo sostiene que las mismas distancias implicadas en el comercio colonial causaron el desarrollo de la supervisión moderna, burocrática del trabajo, en los barcos y en las ciudades portuarias, que permitieron al capital financiero extraer el plusvalor (Stinchcombe, 1995). Y pasando de los supervisores a los esclavos, Paul Gilroy sugiere que veamos a los barcos esclavistas como "los medios vivientes" para articular los nuevos modos de la disidencia política y la producción cultural que él llama el "Atlántico Negro". Al abordarlo, por así decir, "ofrece un medio para reconceptualizar la relación ortodoxa entre la modernidad y lo que se entiende como su prehistoria" (Gilroy, 1993, p. 17).

Más allá del papel constitutivo de la esclavitud, de la plantación de azúcar, y de la industria naviera, muchas otras formas de organización social y producción cultural que, desde *Vigilar y castigar* hemos llegado a considerar tan importantes como el trabajo asalariado y el sistema fabril en la emergencia de la modernidad europea fueron inicialmente desarrolladas mucho más allá del norte de Europa en los análisis de Michel Foucault (1977, citado en Stoler, 1995).[4] El principio de auto-monitoreo encarnado en el Panóptico de Bentham fue diseñado por su hermano Samuel mientras asesoraba en la colonización rusa del territorio otomano, a su vez la escolarización monitoreada fue inventada en la Bengala de principios del siglo XIX (Mitchell, 1991, p. 185).[5] El surgimiento de "la población" como el principal objetivo del poder gubernamental, como señala Partha Chatterjee (2000), y ciertamente la invención de la "cultura" como los rasgos que encarnan la identidad de un grupo poblacional, probablemente sucedió primero en la colonización de regiones no europeas.[6] Uday Mehta (1999) demuestra que la India jugó un papel continuo en la imaginación teórica del liberalismo británico del siglo XIX (y en las carreras de sus autores), exponiéndola a una ambivalencia constitutiva. El campo cultural que conocemos como la literatura inglesa fue construido como un currículum y una herramienta de formación del carácter en la India colonial antes que apareciera en Inglaterra (Viswanathan, 1988).[7] La medicina colonial, como la

4 Los orígenes coloniales de la modernidad europea también son investigados en Paul Rabinow (1989).

5 . Sobre Samuel Bentham, véase Matthew S. Anderson (1956, pp. 157-72). Sobre la educación monitoreada en Calcutta, véase Henry Binns (1908, pp. 110-11).

6 Sobre la invención colonial de la cultura, ver Mitchell (1991, pp. 61-2,101,104-5), y Nicholas B. Dirks (1992, pp. 3-4).

7 Los comienzos de la literatura inglesa también han sido rastreados en otro contexto imperial —el sometimiento inglés de Escocia en el siglo XVIII. Ver Robert Crawford (1992), y Robert Crawford (1998).

examina Gyan Prakash (2000), fue la precursora del control gubernamental ampliado del cuerpo.[8] Los métodos de administrar las personas, las auto-identidades, el espacio, y el movimiento, que presenta Foucault como esenciales para la formación de la modernidad europea en muchos casos llegaron a Europa desde su encuentro con lo que estaba más allá.

El ver la modernidad como un producto, no de Occidente sino de su interacción con el no-Occidente todavía nos presenta un problema. Supone la existencia de Occidente y su exterior, mucho antes de que las identidades del mundo se hubieran dividido en ese claro dualismo eurocentrista. Pudiera ser mejor sugerir que fue en la creación de las factorías esclavistas en Martinica, las prisiones en Crimea, y las escuelas en Calcuta donde se fijó la naturaleza decisiva de la distinción entre los europeos y los no europeos. En *Orientalismo*, de Edward Said (1978), se presenta la explicación más convincente de cómo se construyó el sentido europeo de la identidad cultural en el camino de la colonización y la apropiación de las ricas regiones de ultramar.[9] Ann Stoler (1989), sostiene que los colonos holandeses en las Indias Orientales, preocupados por asegurar su identidad en relación con los mestizos y con los blancos pobres, desarrollaron una nueva autoimagen como europeos. Esta identidad prefiguró el surgimiento de una auto percepción burguesa y europea en las metrópolis y luego fue importada en los Países Bajos, bajo la influencia de los acontecimientos coloniales (Stoler, 1997; 1995). En forma similar, la importancia del histórico estudio de Benedict Anderson (1993) sobre el nacionalismo no reside tanto en demostrar cómo las identidades colectivas modernas son construidas por la imaginación, sino que la más importante de estas imaginaciones, el nacionalismo territorial, no fue elaborada primero, como siempre se suponía, en Europa, sino en las comunidades criollas del Caribe y Sudamérica. Los criollos eran los "blancos" nacidos localmente, cuyo desplazamiento a ultramar significó que ellos no podrían jamás ser europeos, pero que temían la contaminación de las identidades indias, negras o mestizas. En esa mezcla de poblaciones residen los orígenes del deseo de fijar la identidad política en las categorías raciales del nacionalismo moderno.[10] Blancos y no blancos, europeos y no europeos, Occidente y no-Occidente, fueron identidades elaboradas a menudo en el exterior y sólo después, como el propio nacionalismo, llevadas a Europa.

Incluso cuando el término "nacionalismo" tuvo una plena aceptación en Europa, al menos en inglés, sólo apareció luego de la difusión del término "internacional" y fue acuñado por un movimiento anticolonial. La idea de "lo internacional" se popularizó en Londres en 1862, cuando la exhibición mundial de ese año fue nominada como la "gran exhibición internacional". La nueva palabra evocaba al orden mundial del imperialismo que la exhibición tenía la intención de representar. Una delegación de trabajadores parisinos enviados a la exhibición se reunieron con sindicalistas de Londres y tomaron la nueva palabra, formando la Asociación Internacional de los Trabajadores, bajo la dirección de Karl Marx (1974).[11] La palabra "nacionalismo" apareció dos décadas más tarde, introducida por el Partido Nacionalista Irlandés cuando inició la lucha contra el

8 Ver también el importante studio de David Arnold (1993); Megan Vaughn (1991); y los ensayos reunidos en David Arnold (1996).

9 Ver también E. W. Said (1993).

10 Ver también el estudio de Claudio Lomnitz-Adler (1991) sobre la emergencia de la identidad moderna mexicana.

11 La reunión inaugural de la Asociación Internacional de Trabajadores tuvo lugar en Londres el 28 de septiembre de1864. La acuñación del término "internacional" se atribuye a Jeremy Bentham, en sus proyectos coloniales para el sistema de la "ley internacional" *(Oxford English Dictionary,* s.v. "international").

colonialismo británico (“Nacionalist”, 1993).[12] La trayectoria del término siguió el itinerario anterior de su término hermano, “liberalismo”, que también fue acuñado en la periferia colonizada del continente, en este último caso en el levantamiento español contra la ocupación francesa durante las guerras napoleónicas. La periferia, en estas cuestiones, como lo comenta Perry Anderson (1998), fue la pionera en utilizar los términos del “progreso metropolitano” (p. 3).

Esas cuestiones sobre el papel de la periferia (un término cada vez más inapropiado) en la genealogía de la modernidad han demostrado que necesitamos reexaminar gran parte de los textos críticos sobre la modernidad europea que han moldeado nuestro pensamiento sobre su final. El ensayo seminal *La condición posmoderna*, de Jean-François Lyotard (1984), no dejó lugar para el no-Occidente en la definición de la modernidad y por lo tanto en la aparición de lo posmoderno. La explicación de Jean Baudrillard (1993), sobre el pasaje de la era de la producción y la reproducción a la era de la simulación tiene la misma estrechez de miras. La obra concebida en términos más amplios de David Harvey (1989), *La condición de la posmodernidad*, hace ocasionalmente algunas referencias al imperialismo y a sus crisis, pero no presta una atención directa al mundo más allá de Occidente, y lo mismo sucede con el imponente ensayo de Fredric Jameson (1991) sobre la lógica cultural del capitalismo tardío. Esta lógica, de acuerdo a Jameson, representa una nueva forma globalizada del capitalismo, en la cual todos “los enclaves de la organización precapitalista” han sido eliminados, incluyendo al campesinado y otros “residuos” no occidentales (p. 36). De este modo, el no-Occidente aparece en esos textos solo en el momento de su desaparición, cuando finalmente “todo ha llegado a la misma hora en el gran reloj del desarrollo” (Jameson, 1991b).[13] En la obra de Foucault, la ausencia del resto del mundo es aún más llamativa. Sus genealogías de los métodos modernos del saber, el poder y la identidad no ofrece ninguna explicación sobre cómo Francia y el norte de Europa llegaron a ser definidos como el lugar de la modernidad. A pesar de su frecuente interés en cómo puede el espacio de la práctica social ser la fuente de las formas del poder, sus textos sólo refuerzan nuestra percepción de que al lugar de la modernidad se lo debe dar por sentado.

Esta limitación de Foucault es especialmente notable en su genealogía de ese emblema de la modernidad, el individuo burgués. El importante estudio de Stoler (1995) sobre Foucault muestra cómo *La historia de la sexualidad* pasa totalmente por alto los proyectos y aprensiones coloniales que acompañaron y a menudo prefiguraron el desarrollo de la sexualidad de la clase media y la identidad en Europa.[14] El silencio en Foucault ahora parece notable, pero antes que Stoler, ninguno de los principales estudiosos de su obra había visualizado a lo que Gayatri Spivak (1988) se refiere, en forma memorable, como su “sancionada ignorancia.”[15] Ya sean los colonos holandeses

12 El término *nationalisme* no apareció en Francés hasta cerca del mismo período. Ver Eric Hobsbawm, (1991).

13 En este ensayo, Jameson repite su argumento de que el posmodernismo es “una situación en la que la supervivencia, el residuo, el remanente, lo arcaico, finalmente ha sido barrido sin dejar rastro... Todo ha llegado a la misma hora en el gran reloj del desarrollo o la racionalización”, pero luego agrega “(al menos desde la perspectiva de ‘Occidente’)”. Para una exploración de esta nota de incertidumbre, véase Santiago Colás (1992, pp. 58-70).

14 En la arqueología de Foucault (1994) de la práctica médica moderna hay una indiferencia igualmente notable hacia los acontecimientos coloniales.

15 “Foucault es un brillante pensador del poder-en-la-separación,” dice Spivak, “pero el conocimiento de la traducción topográfica del imperialismo no permea sus presuposiciones. Él está influido por la versión estricta de Occidente creada por esa traducción y de esta manera ayuda a consolidar sus efectos.... Creer en una versión autosuficiente de Occidente es ignorar su creación por el proyecto imperialista” (pp. 85-86).

en Indonesia, los ingleses en la India, o la mezcla de colonizadores franceses y otros europeos en Argelia, la sociedad colonial fue vivida como una entremezcla a menudo amenazante de rangos sociales, géneros y colores de piel. Para gobernar estas nuevas formas del desorden, el discurso colonial se preocupó en establecer distinciones de raza, sexualidad, cultura y clase. Estas temáticas estuvieron luego disponibles para ser transferidas de vuelta a la metrópolis, donde en el tardío siglo XIX ayudaron a formar las identidades raciales, culturales, de clase y sexuales que definieron al yo burgués moderno. Para Foucault, la raza solo tiene un papel oblicuo ahistórico para jugar en la emergencia de la sexualidad burguesa. Al reubicar la modernidad en el imperio, Stoler muestra que la historia de la sexualidad está interrelacionada con la de la raza y que a la emergencia de las formas modernas de la identidad no se la puede explicar sólo dentro de las fronteras europeas.

Estas ausencias en Foucault y otros teóricos recientes de la modernidad son doblemente notables cuando se descubre, como lo señala Perry Anderson (1993), que la propia idea del posmodernismo, como la anterior idea del modernismo (que creó el término posmodernismo para una generación anterior, evocando la ambivalencia y las contradicciones de la modernidad), nació "en una periferia lejana, en lugar del centro del sistema cultural de la época" (p. 3).[16] El concepto del *modernismo* (en español en el original) fue acuñado en 1890 por "un poeta nicaragüense, escribiendo en un periódico guatemalteco, sobre un encuentro literario en Perú", anunciando una declaración de independencia cultural por escritores latinoamericanos contra la autoridad de la literatura española. De modo que también, agrega Anderson, "la idea de un 'posmodernismo' apareció primero en el submundo hispánico de la década de 1930, una generación antes de su aparición en Inglaterra o Norteamérica". (pp. 3-4) Desplazándose a otro submundo de entreguerras, fue Ihab Hassan, el hijo de un gobernador provincial en el norte de Egipto (el padre fue famoso por su violenta represión de una rebelión anticolonial en 1930), quien le dio al posmodernismo su más reciente aceptación en los Estados Unidos. Más allá de Hassan, se podría rastrear el papel decisivo de una zona fronteriza árabe-mediterránea en las décadas de 1940 y 1950, ubicada en la frontera histórica y cultural del colonialismo, desde El Cairo de Edward Said y Anouar Abdel-Malek (y, brevemente, Roland Barthes), el Estambul del exilio de Auerbach, el Túnez de Albert Memmi y Michel Foucault, la ciudad de Constantine, donde Lyotard comenzó su carrera profesoral, el Marruecos de Juan Goytisolo y Abdel Kabir Khatibi, y la Argelia de Jacques Derrida, Frantz Fanon, y más indirectamente una generación de intelectuales parisinos.[17] La crítica de lo moderno europeo, como de lo moderno mismo, continuamente parece haber surgido de las fronteras de Europa.

16 Los teóricos sociales conservadores usan el término "modernismo" como un término condenable en los 60 y los 70, de la misma manera en que usarían el término "posmodernismo" en los 80 y 90. Ver, por ejemplo, Daniel Bell, (1976). Marshall Berman (1981) recuerda cómo cierta facultad de la Universidad de Columbia describía a las protestas estudiantiles de 1968 como el "modernismo en las calles" (p. 31).

17 Anouar Abdel-Malek y Albert Memmi escribieron tempranamente críticas al eurocentrismo y al orientalismo. Ver Anouar Abdel-Malek (1959-63), y Albert Memmi (1991). El novelista y ensayista Juan Goytisolo, uno de los más importantes críticos de la modernidad española, fue enviado al norte de África luego de trabajar en nombre de la independencia de Argelia en París y luego instaló su hogar, en Marrakech; ver Randolph Pope (1995). Para discutir estas formas del desplazamiento, véase Aamir Mufti (1998, pp. 95-115).

La reubicación de la cuestión de la modernidad más allá de los límites de Occidente nos brinda un cierto riesgo. Hay el peligro de que en lugar de descentrar las categorías y certezas de la modernidad, se podría crear una explicación más expansiva, inclusiva e inevitablemente homogénea de la genealogía de la modernidad.[18] Appadurai sugiere que deberíamos prescindir al mismo tiempo de la descripción del mundo dividido entre un centro occidental y una periferia no occidental, o cualquier otra imagen geográfica fijada, y en lugar de ello pensar en términos de paisajes disyuntivos y superpuestos, cuyos centros y perspectiva cambian de acuerdo a las diferentes clases de fuerzas culturales, financieras y políticas que se consideren.[19] Stoler se cuida de no proponer una simple ampliación y retroceder de la narrativa de la modernización, en la que en lugar de las formas modernistas que surgen en Occidente y se extienden al exterior, surgen en las colonias y son reimportadas por la metrópoli. En cambio hace hincapié, como lo hace Foucault en otros contextos, en un proceso móvil de ruptura y reinscripción. Cuando los temas y categorías desarrollados en un contexto histórico, como una región del mundo colonial, son reutilizados en otros lugares al servicio de diferentes configuraciones y tácticas políticas, hay un proceso inevitable de desplazamiento y reformulación.[20] Lo que está en cuestión, entonces, es si se puede hallar una manera de teorizar la cuestión de la modernidad que la relocalice en un contexto mundial, y al mismo tiempo, permita a ese contexto complejizar, en lugar de simplemente revertir, la lógica narrativa de la modernización.

La fuerza de la historia

Para alterar a la poderosa historia de la modernidad, en lugar de contribuir a su globalización, no basta con cuestionar simplemente su ubicación. Uno también tiene que cuestionar su temporalidad. Hay que abandonar su imagen pulcra no sólo del espacio geográfico sino también del tiempo histórico. La era moderna presenta una visión particular de la geografía, en la que el mundo tiene un solo centro, Europa, una península euroasiática, como lo remarcó Marshall Hodgson, que se autoimagina como un continente, con referencia a la cual deben ser ubicadas todas las otras regiones, y una comprensión de la historia en la que sólo hay un despliegue o un desarrollo del tiempo, la historia de Occidente, con referencia a la cual todas las otras historias deben establecer su importancia y recibir su sentido.[21] Estas concepciones de la historia y de la geografía están relacionadas. El tiempo histórico, el tiempo de Occidente, es el que da a la geografía moderna su orden, un orden centrado en Europa. Las explicaciones del mundo moderno que introducen una visión inversa de esta geografía, localizando acontecimientos importantes por fuera de Occidente, restablecen en una forma característica el orden de la modernidad al eliminar esas irregularidades características de cualquier contexto local determinante, o de cualquier contexto regional o global no europeo, y reposicionarlas en el ámbito de la historia unifor-

18 Estas cuestiones se examinan en el importante ensayo de Gyan Prakash (1990, pp. 383-408).

19 Arjun Appadurai (1991, pp. 1-14). Para una opinión relacionada sobre la ausencia de geografías claramente espaciales y el subsiguiente dilema de culturas fluidas, fracturadas, ver James Clifford (1988).

20 Ann Stoler y Fred Cooper (1997b) también advierten contra la tendencia a homogeneizar las diversas experiencias del colonialismo y pasar por alto sus tensiones, limitaciones y contingencias, en una excelente revisión de los escritos recientes sobre el colonialismo y el imperio. (pp. 1-56).

21 El eurocentrismo, incluido en la idea de que Europa es un "continente", mientras el área mayor y culturalmente más diferenciada del Sureste de Asia es solo un "subcontinente" (y China un simple "país") fue brillantemente investigado hace más de una generación por Marshall (1974).

me y singular de Occidente. La disciplina del tiempo histórico reorganiza geografías discordantes en una modernidad universal.

Tomemos el ejemplo de cómo explica Mintz (1985) los orígenes del capitalismo en la producción azucarera del Caribe. Su obra, *Dulzura y poder*, como nos dice el subtítulo, trata de *"el lugar del azúcar en la historia moderna"*. Ese libro amplía la historia del capitalismo para sacar a la luz "un desarrollo precoz exterior al centro europeo", pero debe devolver ese desarrollo aberrante a su lugar, colocándolo "en la historia moderna" (p. 55). La historia moderna significa el desarrollo de la modernidad capitalista en Europa. Incluso cuando la historia de la modernidad se extiende hasta el Caribe, debe seguir siendo la historia de Occidente. Esto es, Occidente define al Caribe como precoz, algo adelantado a su tiempo, donde el tiempo significa el movimiento de Occidente.

¿Qué nos dice la historia de las plantaciones esclavistas sobre la historia del capitalismo? Dejamos aquí a un lado los largos debates sobre la importancia del comercio del Caribe y del Atlántico para el crecimiento del capitalismo europeo, salvo para señalar que Blackburn ha confirmado recientemente que su contribución fue "decisiva", y que Frank afirma que el saqueo al Nuevo Mundo permitió a Europa no crear una economía mundial, sino comprar en una existente, centrada en Asia.[22] Mi preocupación aquí es con respecto a la manera en la que estos acontecimientos externos a "Occidente" son reorganizados como parte de su historia. De este modo, Mintz nos dice que las plantaciones esclavistas caribeñas son importantes para comprender "la cadena causal que conduce de una etapa del desarrollo a otra". Argumentando que "sería erróneo tratar al sistema de plantaciones como 'capitalista' del mismo modo en que el sistema fabril británico del siglo XIX era capitalista", él concluye con que sin embargo, "estas curiosas empresas agro-industriales sustentaron a ciertas clases capitalistas locales *mientras se estaban convirtiendo en más capitalistas*" (Mintz, 1985, pp. 59-61; subrayado en el original). En otras palabras, la agroindustria caribeña no era capitalismo, pues el significado del capitalismo está definido por el sistema fabril de la Inglaterra del siglo XIX; pero puede tener un lugar en la historia moderna, porque alentó la formación de ese sistema. El tiempo histórico, en esa explicación, es único, y se desplaza de una etapa de desarrollo a otra. No es posible que haya más que una historia, de un capitalismo no singular. La plantación esclavista caribeña, aunque duró más que la fábrica inglesa del siglo XIX, no puede ser más que una forma curiosa de lo que luego surgió en su forma normal en Occidente.

La concepción del tiempo histórico representa una historia singular organizando la multiplicidad de los sucesos mundiales en una sola narrativa. La narrativa está estructurada por la progresión de un principio, sea éste el principio de la razón humana o la ilustración, la racionalidad técnica o el poder sobre la naturaleza. Incluso cuando se los descubre actuando precozmente en

22 La afirmación clásica del siglo XX de la importancia económica de la esclavitud del Atlántico para el desarrollo del capitalismo industrial en Gran Bretaña es la de Eric Williams (1944). Obras revisionistas de los años 70 y 80 cuestionaron el argumento de que las colonias y el comercio colonial contribuyeron decisivamente a la industrialización británica, especialmente Paul Bairoch (1973, pp. 541-71), y Robert Brenner (1977, pp. 25-93). Para una reseña de estos debates, ver Seymour Drescher (1987, pp. 180-96). Recientemente, Robin Blackburn (1997) ha refutado a los revisionistas, afirmando que la producción esclavista en el Caribe "adelantó decisivamente" el proceso de la industrialización capitalista en la Gran Bretaña (citas desde la pp. 572). Ver también Stinchcombe (1995). Sobre intentos anteriores de explicar el lugar teórico de la economía esclavista en el desarrollo del capitalismo, ver J. Banaji (1979, pp. 1-44). Sobre el problema más general del eurocentrismo en la historia económica, ver J. M. Blaut (1993), y Frank (1998, pp. 158-320).

ultramar, estos poderes de la producción, la tecnología o la razón constituyen una sola historia de un potencial que se desarrolla.

El uso de la idea de un tiempo histórico singular para reorganizar las geografías dispersas de la modernidad en etapas del pasado de Europa tiene su primera clara expresión en la obra de Marx, donde diferentes acontecimientos exteriores a Europa se convierten en algo más: expresiones del propio tiempo. En una forma más enérgica que ningún otro escritor del siglo XIX, Marx construye una idea de "Europa" –definida por el surgimiento de la sociedad burguesa moderna– como el centro singular de todas las otras historias. La singularidad de la historia, en Marx (1970), deriva del desarrollo de las fuerzas materiales de producción, que periódicamente superan a las relaciones sociales en las que están organizadas. (pp. 20-21) Lo singular no significa uniforme. En diferentes países, el proceso histórico "asume diferentes aspectos, y atraviesa sus diversas fases en diferentes órdenes de sucesión, y en diferentes períodos (Marx, 2005, pp. 669-670). Pero estas diferencias solo se pueden entender como diferentes en relación con una uniformidad subyacente. Se puede reunir una diversidad de historias locales y describirlas como diferentes, en la secuencia, el aspecto, el lugar, y el período, precisamente porque son imaginadas como las posibles variaciones en un mismo proceso de desarrollo.[23] Al presentarlas como variaciones establece el concepto de una historia universal, en relación con la cual todas las historias locales, retrasadas, desplazadas, bloqueadas, o reconfiguradas, reciben su significado.

Sin embargo, cuando se pone a explicar los orígenes del capitalismo, Marx (2005) se ve forzado a salir afuera de este tiempo singular. Este paso lo da en el mismo momento en que empuja su narrativa por primera vez afuera de los límites de Europa. La ley general de la acumulación capitalista explica cómo el capital produce plusvalor y el plusvalor a su vez produce más capital. Pero la ley no puede escapar de este "círculo vicioso" para explicar, en primer lugar, cómo se produce el capital. Luego de seiscientas páginas sobre el funcionamiento de la sociedad capitalista, ilustrada casi exclusivamente por el caso de Inglaterra, la sección final del tomo I de *El capital*, sobre los orígenes del capitalismo industrial, sale de Europa y ubica sus comienzos en el sistema colonial. "Los descubrimientos de los yacimientos de oro y plata en América" (p. 667), explica en un conocido fragmento de su libro, "la cruzada de exterminio, la esclavización de las poblaciones indígenas, forzadas a trabajar en el interior de las minas, el comienzo de la conquista y del saqueo de las Indias, la conversión del continente africano en cazadero de esclavos negros, son todos hechos que señalan los albores de la era de la producción capitalista." (p. 667) La producción de riquezas en el exterior dio entonces lugar a la protección del comercio por el estado, las guerras coloniales, la creación de una deuda nacional, y la introducción de la tributación para pagarla. En la combinación sistemática de estos diferentes elementos coloniales se encuentran los comienzos del capitalismo industrial.

Sin embargo, esta acumulación originaria del capital no parecía deducirse de ningún principio general del desarrollo de las fuerzas materiales de producción. Sus orígenes estaban dispersados por todo el mundo y exigieron una variedad de nuevas formas y procesos sociales: la producción basada en la esclavitud, los puertos y asentamientos coloniales, el genocidio, las finanzas internacionales, las guerras modernas, y el poder organizado de un estado central. Esa

23 La presentación de diferencias contemporáneas, así como la existencia simultánea de diferentes etapas de una misma historia fue elaborada en el marxismo del siglo XX formulada como el "desarrollo desigual y combinado" de Trotsky y la "simultaneidad de lo no sincrónico" de Ernst Bloch y Mark Ritter (1977, pp. 22-38).

dispersa multiplicidad de acontecimientos sociales y políticos ¿cómo pudo convertirse en "fenómenos económicos", que no significan eventos relacionados con la economía (una concepción que no existe en los textos de Marx), sino eventos que revelan la economía de la historia, la lógica singular de la historia? ¿Cómo pudieron reunirse estas influencias e innovaciones mundiales en la historia lineal del capital?

La respuesta de Marx (2005) a este problema es primero dejar a un lado una explicación económica para los orígenes de la acumulación del capital y centrarse en lo que él llama los medios. Esto le permite hallar un solo factor que caracteriza todos estos acontecimientos: el uso de la fuerza. "Prescindimos aquí de los *resortes puramente económicos*", dice. "De lo que nos ocupamos es de los *medios violentos* empleados" (p. 904). Su explicación presenta los orígenes del capitalismo describiéndolo como un sistema de fuerzas. El mismo consiste en la "fuerza bruta, por ejemplo, el sistema colonial", y lo que él describe como la "fuerza concentrada y organizada", a saber, "el poder estatal" (p. 904)[24]. La alternativa se desplaza entre descripciones de la violencia física del colonialismo –el capital viene al mundo "chorreando sangre y lodo por todos los poros, desde los pies hasta la cabeza"– e imágenes precisas de la fuerza mecánica, especialmente la metáfora de la palanca: las corporaciones coloniales son "palancas poderosas para la concentración del capital," la deuda nacional se convierte en "una de las palancas más poderosas para la acumulación del capital." (p. 940) Este enfoque en la imagen de la fuerza puede parecer insignificante. El análisis precedente de Marx, después de todo, trae a la luz toda la maquinaria de compulsión y formas de barbarie encubiertas en los intercambios libres del sistema de mercado. Sin embargo, en la explicación de la acumulación originaria, todos los factores se reducen a una cuestión de fuerza. No hay análisis de la organización social, de los métodos disciplinarios, o de las técnicas de producción que caracterizan a la plantación esclavista, a la industria naviera, a la corporación colonizadora, al asentamiento colonial, o al poder del ejército, para comparar con su minucioso análisis de la fábrica inglesa del siglo XIX. No hay nada, salvo el uso de la fuerza.

Diríamos que la ausencia de detalles no es inocente, pues caracterizar al sistema colonial solamente en términos de fuerza tiene una consecuencia importante. Ello permite al texto de Marx incorporar estos acontecimientos heterogéneos en ultramar a la historia de Occidente. Luego de habernos dicho antes que la fuerza es solo un medio, no una causa histórica-económica, él revela finalmente que la fuerza opera sobre la propia historia, contribuyendo al movimiento de la historia, que después de todo es por consiguiente algo "económico". Marx nos explica que el efecto de la fuerza colonial es "fomentar, como en un invernadero, el proceso de transformación (...) y abreviar las transiciones. *La violencia es* (...) *ella misma una potencia económica*" (p. 940). Las formas sociales inusuales del sistema colonial –la producción esclavista, el proteccionismo, el militarismo colonial, las nuevas compulsiones del poder estatal– no son desviaciones del camino particular de la historia del capitalismo. Privados de su complejidad y diversidad y reducidos a meras expresiones de fuerza, sirven al propósito de *forzar* la historia, a la manera en que un invernadero fuerza a las plantas. Los acontecimientos coloniales cuya diferencia en la forma social, en la sincronización alterada, o el desplazamiento a través del mundo parecen socavar el esfuerzo por homogeneizar

24 Sobre "el poder estatal", ver también Karl Marx (1974, pp. 187-268 y 208-209).

la historia, se convierten simplemente en la fuerza ilícita que obliga a avanzar a la historia. Su carácter separado y exterior no parece más que la distancia mecánica de una palanca, cuya propia longitud permite a un evento exterior impulsar a Occidente hacia delante.

No es una cuestión de rechazar, en los términos en que lo dice, la verdad de lo que Marx nos dice sobre la violencia de los orígenes de la modernidad. Es una cuestión de preguntar qué otras historias deben ser pasadas por alto para encajar al no Occidente en el tiempo histórico de Occidente. Reconocer el papel constitutivo de estas otras historias, como Ernesto Laclau (1990), entre otros, ha alegado, sería negar a la historia, y al capitalismo, su singularidad y ver en cambio a la modernidad como un proceso contingente (pp. 3-85).[25] Esto no significa afirmar que su historia es aleatoria, o simplemente "repudiar... a la reestructuración capitalista del mundo moderno", como los críticos de esta clase de cuestionamiento han sostenido, o tratar al capitalismo como una "ficción potencialmente descartable" sostenido solamente por nuestra aceptación de sus categorías.[26] Lo queramos o no, aceptamos estas categorías en nuestra discusión en el momento en que intentamos cuestionarlas. Son ficciones, si se quiere usar esa palabra, de una especie no descartable. Pero incluso si no podemos escapar de la necesidad de escribir la historia como el relato del capitalismo, incluso si debemos ceder a ello, como dice Derrida (1978) en otro contexto, no se deduce que todas las formas de ceder a ello son igualmente importantes. Un escrito que únicamente documenta con alto detalle una globalización en expansión permanente del capital, como sostiene Prakash (1990;1992), simplemente reitera y refuerza el proceso que se quiere cuestionar. La alternativa sería tomar prestado del capitalismo las herramientas con las cuales deconstruirlo. En particular, se puede tomar prestado del capitalismo el concepto de lo no-capitalista, el concepto occidental del no-Occidente, y el concepto moderno de lo no-moderno, y preguntar qué eliminan estas ficciones no descartables.

La aparente racionalidad y coherencia de la modernidad capitalista sólo puede ser construida mediante una interacción con fuerzas y eventos que parecen estar por fuera de su propio desarrollo. Sin embargo, a este "exterior constitutivo", no se lo puede remitir a ningún principio en desarrollo o contradicción interna, o ser contenido por un patrón o modelo causal subyacente o dialéctico (Laclau, 1990). Por ejemplo, si la esclavitud caribeña introdujo en lo que llamamos el desarrollo del capitalismo, entre otras cosas, la dinámica de las sociedades del África occidental, la ecología del Caribe, la cultura de los hogares de los esclavos, la política del genocidio, y la adicción masiva al azúcar, entonces a ese acontecimiento ya no se lo puede predecir o explicar más con referencia al desarrollo endógeno de una racionalidad o potencial, que ofrecería la esencia del capitalismo y haría de la modernidad algo monádico y que significaría fundamentalmente lo mismo en todas partes. Los acontecimientos y las fuerzas exteriores a cualquier posible definición de la esencia de la modernidad capitalista continuamente redirigen, desvían, mutan, y multiplican la modernidad que ayudan a constituir, privándola de todo principio esencial, o dinámica exclusiva, o historia singular.

25 Para elaboraciones particulares de las discusiones de Laclau sobre el capitalismo, ver J. K. Gibson-Graham (1995, pp. 275-82), y Timothy Mitchell (1998, pp. 19-40). Los principales aportes a la cuestión de escribir la historia post-marxista incluyen a Gayatri Chakravorty Spivak (1988b, pp. 3-31); Gyan Prakash (1990, pp. 383-408), Gyan Prakash (1992, pp. 168-84); Dipesh Chakrabarty (1993, pp. 421-34).

26 Estas críticas las hace Arif Dirlik (1997, pp. 501-28), y Rosalind O'Hanlon y David Washbrook (1992, pp. 141-67).

Un espectro acechante: Europa

El concepto del tiempo histórico recupera historias que suceden en ultramar y las devuelve al hogar histórico de Occidente. Esas representaciones construyen lo moderno capitalista tanto como un objeto temporal como espacial, dándole la coherencia de una filiación única y una morada exclusiva. La revelación de la genealogía y la ecología plurales de lo que unificamos bajo nombres como capitalismo o modernidad, pone en cuestión a esta coherencia. Cada nuevo contexto puede revelar otra matriz, otra lógica. La identidad que reclama lo moderno está contaminada. Surge de demasiadas fuentes y, aunque se niegue a reconocerlo, depende de antecesores y fuerzas que escapan a su control. Para pasar por alto estas diferencias, necesita representar constantemente la unidad homogénea del espacio y el tiempo de la modernidad. Más precisamente, se puede afirmar, la experiencia de la modernidad está construida como una relación entre el tiempo y el espacio. Es un modo particular de expresarse uno con referencia al otro. Una manera de comenzar a revelar esta interdependencia del espacio y el tiempo en la construcción de lo moderno es preguntar si el fracaso de Foucault en comprometerse con las genealogías coloniales de la modernidad es simplemente un descuido. Hay en la obra de Foucault suficientes referencias ocasionales al colonialismo francés como para sugerir que sus escritos eran silenciosamente conscientes de la importancia del imperio en los orígenes de la modernidad ¿Es posible, entonces, que el silencio no es accidental, sino que juega un rol en la producción del argumento de Foucault? Su genealogía de la sexualidad y el yo burgués no ignora por completo la cuestión de la raza, que es el elemento que ofrece el vínculo crítico con el imperio. En cambio, como señala Stoler (1995), él trata a la raza como un anacronismo, que representaba una preocupación aristocrática pre-moderna con la pureza de la sangre y la legitimidad del linaje. En sus conferencias de 1976 en el College de France, Foucault amplió esta idea, afirmando que se recobró un debate pre-siglo XIX sobre la pureza del linaje aristocrático y se lo reinscribió a fines del siglo XIX para que sirviera para la nueva tecnología del biopoder (la administración en gran escala de la vida y la muerte), desarrollada como la técnica gubernamental característica del estado moderno. Este argumento representa una doble omisión del imperio, pues el racismo del siglo XVIII, tanto como las formas del siglo XIX, eran un producto del colonialismo. Como Michel-Rolph Trouillot (1995) nos afirma, Buffon, Voltaire, y otras figuras de la Ilustración contribuyeron a dar forma a un racismo científico cuyo impulso provenía de la oposición caribeña y norteamericana a la abolición de la esclavitud. Homi Bhabha (1994) ha sugerido que es el mismo tratamiento de Foucault de la raza como un anacronismo, en lugar de un discurso discrepante pero muy contemporáneo desarrollado más allá de Europa, el que ofrece un indicio de la importancia de este silencio sobre el colonialismo. Tratar a la raza como un anacronismo preserva una particular manera de pensar sobre la modernidad, en la que lo moderno se construye, no solo como una era histórica sino como una relación particular entre el espacio y el tiempo. Un rasgo distintivo de muchas experiencias de la modernidad es lo que se puede llamar su contemporaneidad o presencia. Lo moderno ocurre como esa forma de temporalidad que Walter Benjamin (1969) llama el tiempo homogéneo y vacío, en el que el tiempo es aprehendido como los espacios uniformes y vacíos señalados por el calendario, el horario, y el reloj (p. 263). Al desarrollar esta idea, Benedict Anderson sugiere que da lugar a una nueva experiencia de simultaneidad, en la que las personas que viven vidas desconectadas pueden sentirse unidas al ocupar el mismo momento temporal homogéneo. Su ahora

muy conocido argumento sugiere que esta simultaneidad está representada en la estructura de la novela europea del siglo XIX, en la que los personajes cuyas vidas nunca se encuentran juegan papeles unidos en la misma narrativa, y en el fenómeno de los diarios de circulación masiva del mismo período, a través de los cuales miles de lectores compartieron la experiencia de leer el mismo material efímero el mismo día (Anderson, 1993, pp. 22-36). Lo que subyace a esas ideas de simultaneidad o co-presencia es que se puede pensar que los personajes en la novela y los lectores del periódico comparten el mismo *espacio*. Pueden ser imaginados como miembros de la misma entidad sociológica, sugiere Anderson, definida como un espacio geográfico en el que todos coexisten al mismo tiempo.

Benjamin parece haber tomado prestada de Henri Bergson la idea del tiempo homogéneo y vacío. En su *Time and Free Will: An Essay on the Immediate Data of Consciousness*, Bergson discute la teoría kantiana del espacio y el tiempo, en la que estas aprehensiones no son consideradas propiedades de las cosas en sí mismas sino las dos formas puras de la intuición humana. Bergson acepta que el espacio es "la intuición, o más bien la concepción, de un medio homogéneo y vacío", pero sostiene que la temporalidad consiste en los momentos heterogéneos e interpenetrantes de duración, a los que nuestra conciencia reconfigura como tiempo homogéneo solamente al situarse en una secuencia *espacial*.[27] A través de este artilugio mental, "en lugar de una duración heterogénea cuyos momentos se permean entre sí, tenemos así un tiempo homogéneo cuyos momentos se hilan sobre una línea espacial"(p. 61). La concepción del tiempo en "la forma ilusoria de un *homo nous médium*", afirma que "no es nada más que el espectro del espacio que recorre la conciencia reflexiva" (p. 99). A diferencia de Bergson y siguiendo a Benjamin y a Anderson, yo atribuiría la aprehensión moderna del tiempo como un medio homogéneo a las nuevas formas de la práctica social, en lugar de los trucos de una conciencia universal kantiana.[28] Pero es útil tomar prestado de Bergson la idea de que la experiencia del tiempo homogéneo y vacío se apoya en dar temporalidad a una expresión espacial. Como parecen sugerir los ejemplos de Anderson de esta temporalidad, el espectro del espacio recorre la contemporaneidad del tiempo.

Se puede preguntar si de hecho, las múltiples experiencias sociales de la modernidad se expresan todas en una sola concepción del tiempo, como Veena Das (2000) lo hace en el capítulo 7 del libro que he coordinado. También se puede cuestionar, como lo han hecho varios críticos, el enfoque de Anderson sobre la cultura impresa como el mecanismo más importante de la experiencia de la contemporaneidad. De hecho, la segunda edición de *Comunidades imaginadas* amplía este enfoque señalando, en capítulos posteriores, la importancia de prácticas tales como la realización de censos y la cartografía en la creación del espacio homogéneo de la modernidad y por lo tanto (se podría agregar) de su temporalidad. Además, el argumento de Anderson, tiene que ver con una consecuencia específica de estas prácticas, que es el surgimiento del nacionalismo territorial. Sin embargo, el tema más general que quiero señalar de su análisis, es que a la modernidad se la puede caracterizar, entre otras cosas, por un sentido de la presencia o contemporaneidad creada por la espacialización del tiempo.

27 Sobre la concepción kantiana del espacio y el tiempo, ver Immanuel Kant, *Crítica de la razón pura.*

28 Para un examen de las prácticas sociales que dan lugar a la nueva aprehensión del tiempo como un puro medio de la consciencia, ver Mitchell (1991, pp. 120).

Poniendo al imperio de vuelta en la historia de Europa, habíamos sugerido primero que nos permite revertir la narrativa de la modernización y ver a Occidente como el producto de la modernidad. Podríamos replantear las cosas ahora y sugerir que la modernidad es creada *como* Occidente. El "ahora" de la modernidad, su cultura de la contemporaneidad, el sentido particular de simultaneidad que se toma como la experiencia de la modernidad, depende de la representación de un espacio homogéneo. Los habitantes de este espacio, casi todos los cuales jamás se conocen entre sí, pueden ser concebidos como viviendo el mismo momento vacío: como ocupando el mismo espacio-tiempo. Este efecto de simultaneidad hace posible construir la idea del tiempo histórico: la historia es el relato de una civilización, cultura, o personas cuyas diversas vidas se imaginan compartir una época singular y progresar como una unidad desde un momento contemporáneo hasta el siguiente. Sólo es este efecto de un presente unitario, puntual, contemporáneo, como lo señala Bhabha, lo que permite a Foucault presentar al racismo como un "anacronismo". La raza es un elemento recuperado de un pasado pre-moderno y reinscrito en un presente homogéneo de otra manera. Occidente es el espacio que recorre esta presencia.

Esta es la clave del silencio espectral de Foucault sobre el colonialismo. La narrativa de la historia, aún en el brillante revisionismo de Foucault, es la historia de Europa. Para representar este espacio-tiempo, no puede haber interrupciones desde el no-Occidente. El no-Occidente debe jugar el papel del exterior, la otredad que crea el límite del espacio de la modernidad. Esta otredad, afirma Bhabha (1994), toma dos formas. El no-Occidente, como lo implica su nombre, representa el no-lugar, la *terra incognita*, el desierto "cuya historia tiene que ser comenzada, cuyos archivos hay que rellenar". Pero también representa el lugar de la atemporalidad, un espacio sin duración, en relación con el cual puede marcarse la ruptura temporal de la modernidad (p. 246). En este sentido, lo colonial no es algo ausente de la historia de la modernidad que narra Foucault. O más bien, sugiere Bhabha, lo colonial es una constante ausencia esencial para el texto de Foucault. Al relegar al no-Occidente a los márgenes y notas al pie de su relato, Foucault reproduce la espacialización de la modernidad. El tiempo homogéneo de la modernidad, su contemporaneidad característica, es preservada por la forma en que Foucault respeta los límites territoriales de lo moderno. Gracias a los límites de este espacio-tiempo, él puede describir un discurso sincrónico sobre el tema del individuo burgués y ver la raza como un anacronismo, en lugar de verlo como el producto discrepante de acontecimientos coloniales cuya otredad, al anunciar la homogeneidad de lo moderno, lo recorre.

La escena de la modernidad

"¿Qué es este 'ahora' de la modernidad?", pregunta Bhabha (1994) "¿Quién define este presente desde el cual hablamos? (...) ¿Por qué insiste, tan compulsivamente, en su realidad contemporánea, su dimensión espacial, su distancia espectadorial?" (p. 244). ¿Cómo se pueden abordar esas preguntas en una forma que no produzca simplemente una narrativa más global y más homogénea de la modernización, e inevitablemente termine volviendo a narrar la historia de Occidente? ¿Hay alguna manera de abordar el espacio-tiempo de la modernidad europea que no termine remapeando, como lo parece hacer Foucault, los contornos de ese espacio-tiempo? Toda

respuesta adecuada a este problema debe comenzar por lo que yo afirmaría que es el aspecto más poderoso de la producción de lo moderno-europeo, y lo que al mismo tiempo lo expone a los espectros de la diferencia y el desplazamiento que le niegan la originalidad y coherencia que reclama: la forma en la que se escenifica a lo moderno como representación. Hay una tendencia en los estudiosos actuales a ver la proliferación de imágenes de los medios, sistemas de signos, simulaciones y otras formas de representación como la característica, no de la modernidad sino de lo posmoderno. Jameson (1991) define la era del posmodernismo o capitalismo tardío como la época del simulacro, en el cual lo real ha sido transformado en tantos seudo-eventos. Baudrillard (1993) la describe como la era de la simulación. Es indudable el caso de que lo que Appadurai (1996) llama útilmente "la obra de la imaginación" (p. 13). juega un papel cada vez más importante en la era post-electrónica. Pero es importante recordar que la orquestación de la imagen y la imaginación, la administración del lugar del sentido en el mundo social y en la experiencia de la personeidad, y la manipulación de poblaciones y ecologías por su reducción a los esquemas técnicos y programas disciplinarios, ya eran rasgos característicos de la modernidad en el período colonial. Como lo he sostenido en *Colonising Egypt*, el consumismo y las grandes exhibiciones mundiales, el turismo y el orientalismo, el planeamiento urbano y la escolaridad obligatoria, la migración forzada y la conscripción masiva, el militarismo global y el comercio imperial –todas las nuevas formas institucionales y prácticas políticas de Paris y Londres, o El Cairo y Calcuta, a fines del siglo XIX–, estaban organizados alrededor de la simulación, la diagramación, y la réplica de lo real (Mitchell, 1991). Desde esta perspectiva, lo posmoderno debería ser comprendido, no como una interrupción del sentido o de la pérdida de certeza que viene luego de lo moderno, sino como una inestabilidad siempre lista para trabajar en la producción de la modernidad.

Afirmar que lo moderno siempre está puesto en escena como una representación no es sostener que la modernidad tiene que ver más con la creación de imágenes que con la realidad. Es sostener que lo moderno-colonial implica crear un fenómeno que reconocemos como una realidad, mediante la organización continuamente del mundo para representarla. La representación no se refiere aquí simplemente a la creación de imágenes o sentidos. Quiere decir que son formas de práctica social que configuran en la arquitectura social y la experiencia vivida del mundo lo que parece una distinción absoluta entre la imagen (o el sentido, o estructura) y la realidad, y de este modo una imaginación peculiar de lo real. Este dualismo de lo real puede hallar ciertas raíces, sin dudas, en los tempranos pensamientos y prácticas sociales modernos, y puede inspirarse y transformar a tradiciones anteriores. Sin embargo, desde el siglo XIX, se ha generalizado en la arquitectura y el planeamiento urbano modernos, la ingeniería social y la gestión de la naturaleza, la escolaridad y la literatura organizadas; el entretenimiento y el turismo, en el orden militar, la pompa imperial y las disciplinas del colonialismo y de la creación nacional; en todas las formas mundanas del autocontrol y la autopresentación que configuran las vidas de los sujetos modernos y; absolutamente, en la organización de la producción y las prestidigitaciones del mecanismo del mercado. En esfera tras esfera de la vida social, se forma el mundo en términos del dualismo de la imagen y de la realidad. Esto corresponde, a su vez a una serie de otras simplificaciones, cada una de las cuales pone en escena las complejidades y antagonismos de la experiencia social con referencia a un binarismo simple: la vida y su sentido, las cosas y su valor de cambio, la actividad y la estructura, la ejecución y el plan, el contenido y la forma, el mundo-objeto y el mundo-sujeto.

En cada caso, se ofrece una inmediatez de lo realmente real por lo que aparece, en contraposición a las meras abstracciones de la estructura, la subjetividad, el texto, el plan o la idea.

Al pasaje desde lo pre-moderno hasta lo moderno siempre se lo ha comprendido como una ruptura y una separación, ya sea del yo racional de un mundo desencantado, de los productores de sus medios de producción, o de la naturaleza y la población de los procesos de control tecnológico y planificación social. Cada una de estas llamadas rupturas es una manera de explicar un mundo crecientemente puesto en escena de acuerdo al esquema del objeto y el sujeto, del proceso y el plan, de lo real y la representación.

La importancia de este mundo-como-imagen para comprender lo colonial-moderno se encuentra en el hecho de que la representación siempre hace una doble afirmación. Por un lado, algo establecido como una representación niega su propia realidad. El texto, imagen, modelo, juego, estructura, o proyecto representativo, aunque sea realista, siempre afirma que es solo un texto, una simple imagen, una copia, un juego, un esquema, un marco, una abstracción, una proyección, no algo real. Se autodefine por lo que carece, su originalidad perdida, su inmaterialidad, su necesidad de una presencia inmediata, por la brecha en el tiempo, en el espacio y en la sustancia que la separa de la cosa real. Por el otro lado, al afirmar su propia carencia, una representación afirma que el mundo que reproduce, proyecta, reorganiza, promulga, confiere de sentido y estructura, debe ser, por contraste, original, material, inmediatamente presente, completo en sí, sin carencia, sin demoras, llenando su propio tiempo y espacio, en una palabra, (lo que imaginamos como) real. La modernidad colonial europea representa la construcción interminable que describe y nos augura esta realidad completa, sin mediaciones, auto-presentada, e inmediata.[29]

Si regresamos por un momento a los ejemplos de Anderson que ilustran la creación del tiempo homogéneo y vacío, es evidente que todos ellos comparten un rasgo común: la novela moderna, el periódico, el censo, el mapa, y el museo, así como muchas otras prácticas más invasivas que crean el espacio-tiempo puntual de la modernidad, son todos métodos de la representación, en el sentido específico recién definido. El periódico afirma captar un registro del presente y hace esta presencia pasajera asequible mediante una forma de reproducción. El mapa y el censo proporcionan figuras que son imaginadas para representar la nación como una totalidad real y cognoscible. El teatro, la novela y el museo presentan en escena objetos y personajes para crear simulaciones de un mundo real. Anderson considera que la importancia de estas representaciones proliferantes reside en la experiencia de la reproducción, que no significa el simple copiado, sino la serialización interminable. En sus nuevas prácticas sociales, sostiene Anderson (1993), los estados modernos hacen más que contar y clasificar los elementos de la nación. Dado que casi todos los estados en la época colonial tardía estaban comenzando a reproducir procedimientos similares de representación estadística y cultural, podría surgir la idea, reproducida casi infinitamente, de que la nación existe como un ejemplo particular de una serie de naciones (p. 184).[30] Más recientemente, ha sostenido que la lógica de la reproducción serial subyace en la creación de las identidades políticas modernas y por consiguiente es esencial para la moderna "imaginación de la colectividad" (Anderson, 1998, p. 127).

29 Ver Mitchell (1991), *Colonising Egypt,* cap. 1; para un mayor desarrollo de esta discusión, que se basa, entre otras, en la obra de Martin Heidegger (1977), y también en la obra de Jacques Derrida (1973).

30 Esta perspectiva de Anderson se inspira en el argumento de Benjamín (1969, p. 117).

No dudo que la representación de la comunidad se hace más efectiva por la repetición de esas representaciones de un país al siguiente, a través de un mundo que ahora puede ser imaginado por primera vez como un plano horizontal de unidades sociales equivalentes. El efecto es probablemente más fuerte en el caso de representaciones numéricas de la nación, que posibilitan repetidamente comparar estados nación y disponerlos en grupos y secuencias. La invención del siglo XX de la contabilidad del ingreso nacional y la idea de la "economía nacional" es el ejemplo más importante de esto (Mitchell, 1998b, pp. 82-101). La representación siempre adquiere su fuerza de la manera en que un cuadro tiene su eco y es confirmado por otro, de modo que cada imagen forma parte de una red de significación mundialmente emplazada. Pero la efectividad de este mundo-como-imagen no reside simplemente en los procesos de serialización. Reside en el aparente contraste creado entre imágenes, que son repetibles, serializables, hipervinculadas, abiertas a la imitación interminable, y el efecto opuesto de un original, de lo que parece ser la nación real, el propio pueblo, y la economía real. El acto de representación, repetido constantemente, hace que cada uno de estos referentes –la nación, el pueblo, la economía– aparezca como un objeto que existe antes que ninguna representación, como algo dado, material, fijado en su tiempo y espacio únicos, no fisurado por la reproducción, no abierto a la serialización y la intervinculación, y a la diferencia, la inestabilidad, y la tergiversación que podría introducir la repetición interminable.

Es este mito novedoso de la presencia inmediata, de una realidad original y material, un mundo anterior a, y aparte de, toda obra de reproducción, diferencia, antagonismo, significado, gestión, o imaginación, lo que define a la peculiar metafísica de la modernidad. Es esta metafísica a su vez, lo que las teorías de la posmodernidad, en la mayoría de los casos, continúan reproduciendo.

Tradicionalmente, se entiende a "lo posmoderno" como un mundo de imágenes y reproducciones que han perdido contacto con esta realidad supuestamente original. Lo real, se dice, ha sido reemplazado por lo seudo-real. En otras palabras, esas explicaciones continúan suponiendo la naturaleza no problemática de una distinción entre lo real y lo representado, incluso mientras anuncian su desaparición histórica. Por esta razón, la mayoría de las teorías de la posmodernidad permanecen dentro de la metafísica binaria de lo moderno.

La cosa misteriosa

Si la presencia de la modernidad sólo sucede como representación, este representar no es un fenómeno limitado a los métodos deliberados de crear un sentido en el que tienden a centrarse las explicaciones de lo moderno y lo posmoderno, tales como la novela moderna, la información de noticias, las exhibiciones de museos, los medios masivos, o la organización del conocimiento oficial médico, estadístico, y otras formas del saber oficial. Muchos de los mejores textos recientes sobre la modernidad y la posmodernidad han sido desarrollados en el campo de los estudios culturales, que tienden a centrarse en estas formas intelectuales y culturales de representación, junto a esferas relacionadas como la arquitectura, la música, y la moda. Sin embargo, como ya he sugerido, los métodos de la modernidad de poner en escena y represen-

tar estructuran mucho más que lo que hemos designado como las esferas cultural e intelectual. Discutiré resumidamente tres aspectos más generales de la experiencia de la modernidad que se pueden entender en relación con la escenificación del mundo como representación. La representación es la clave, antes que nada, de cómo imaginamos la construcción de la identidad moderna. Por un lado, el mundo-como-imagen exige un espectador. Esto habitualmente posiciona a la persona como el sujeto para quien el mundo social parece existir como una vista a ser observada, una experiencia a ser tenida, un conjunto de significados a ser interpretados, o un código a ser seguido o descifrado. Por otro lado, en la tradición filosófica occidental, como nos lo recuerda el ensayo de Dipesh Chakrabarty (2000), el individuo moderno viene definido como quien podría ocupar esa posición de observador desencarnado del mundo. Liberado de esta manera de las restricciones tradicionales del hábito o la creencia y trascendiendo su localismo, se decía, los sujetos modernos podrían descubrir una facultad universal de la razón y emplearla para representar ante ellos mismos las experiencias y sentimientos de los otros y someter su propia vida interior a su pedagogía. Estas fuerzas individuales de la representación, además, iban a ser cultivadas mediante la literatura y otras formas sociales imaginativas, configurando la sensibilidad moderna a través de un recurso adicional al proceso de representación. En cambio, en los discursos racialistas del colonialismo, el atraso de la población nativa podría ser analizado como una debilidad del poder mental de la representación. La psiquiatría colonial francesa en el norte de África, como lo explica Stefania Pandolfo (2000) en su respectivo ensayo, diagnosticó la patología de la mentalidad indígena como una incapacidad para simbolizar. Incapaz de producir representaciones abstractas, se decía que la mente colonizada estaba atorada en la facultad mimética, era prisionera de imágenes de las que no podría obtener una distancia de espectadora y por lo tanto establecerse como un sujeto. Esos análisis abrieron el espacio para el proyecto de la psiquiatría del siglo XX para crear al sujeto moderno, liberando la mente de esta prisión en imágenes y activarla para representar verdaderamente al yo y a los otros. En forma similar, el ensayo de Lila Abu-Lughod (2000) sobre la televisión, considera cómo los poderes contemporáneos de los medios masivos parecen producir un sujeto definido por lo que Raymond Williams ha llamado "la dramatización de la conciencia". Bajo la influencia de los medios de masas, y en particular los dramas televisivos, la identidad termina siendo entendida como algo moldeado por la escenificación de la vida de uno como un relato, en una continua representación de uno mismo hacia sí mismo y hacia los otros (pp. 3-13).

En segundo lugar, entre los ejemplos más generalizados de la manera en que la experiencia se traduce en el dualismo de la imagen y la realidad se encuentra la forma simple y aparentemente material de la mercancía. El sistema de las mercancías, señaló Marx (2005), es una modalidad de producción e intercambio en la que los objetos se presentan ante nosotros como representaciones de algo más. "El carácter mistificador de las mercancías", como él denominaba al proceso, surge del hecho de que nada puede convertirse en mercancía, una cosa de valor, representándose a sí misma. Un objeto puede adquirir valor solamente pareciendo encarnar, o representar alguna cualidad más allá de sí mismo (p. 76). "Por consiguiente, una mercancía es una cosa misteriosa" como él dice, debido a que nunca puede ser sólo "una cosa", sino que siempre aparece, como un actor en el escenario, como algo representando algo más (p. 77). Pero como ha escrito Derrida (1994), si la mercancía jamás es ella sola, sino una relación entre "una cosa" y el valor que ésta implica, entonces la posibilidad de que cualquiera que sea simplemente una cosa, que sólo se representa a sí misma, que sólo tenga un uso natural, corre peligro. ¿Por qué deberíamos suponer

que un objeto puede existir como un puro valor de uso si la posibilidad del intercambio, de una cosa representando a otra, ya es siempre parte de su potencialidad? (p. 160).[31] El sistema de las mercancías no es una mascarada o una ceremonia fetichista en la que la verdadera naturaleza de los objetos está oculta o malinterpretada. Es ese teatro en el que todos los personajes nos aseguran que simplemente están sustituyendo a algo más, de modo que dejamos la actuación asegurados del mundo real afuera, rara vez advirtiendo que las señales luminosas de salida sólo nos conducen a otros teatros, mucho mayores.[32] Si este efecto de lo real *versus* lo representado está encarnado en el intercambio de objetos mercantilizados, está mucho más ampliamente inscripto en los teatros mucho mayores del consumo, de los servicios, del entretenimiento, y de la experiencia fabricada que, incluso en la época de Marx, estaban comenzando a constituir los mundos sociales de la modernidad. Los procesos que simplificamos bajo el nombre de la mercantilización transforman la naturaleza del trabajo y del intercambio pero también abarcan el nacimiento de la educación moderna, de la ciencia y del entretenimiento moderno, y la transformación del esparcimiento y las relaciones personales. En cada ámbito, los objetos y experiencias pasan a ser organizados como sistemas de consumo, exigiéndoles que representen algún valor, idea o esfera imaginativa más allá de ellos mismos. Las multiplicadas mercantilizaciones de la vida implican la puesta en escena de las relaciones y realidades sociales, de modo que todo se presenta como la representación de algún valor previo, algún significado mayor, o alguna presencia original.[33]

En tercer lugar, la representación es el método novedoso de crear comprensiones distintivas de la modernidad colonial sobre el espacio y el tiempo. Lo que distingue a la experiencia de la modernidad no es simplemente, como sugerimos antes, su sentido de contemporaneidad. No es solamente un fenómeno particular de una presencia compartida en un espacio social común, el espacio homogéneo de la nación o de Occidente. Lo que es distintivo es que esa contemporaneidad o presencia es un efecto que puede traducirse a experiencias solamente mediante la estructura de la reproducción, a través de una representación de lo social, un mapeo de la nación,

31 Los textos de Derrida buscan mostrar cómo la posibilidad del cambio, del valor, y del sentido mismo ya está siempre presente en la circunstancia de todo objeto y por consiguiente es parte de la condición de posibilidad de la aparición de un mundo objeto. Sin embargo, limita su desmontaje de esta metafísica de la presencia mayormente a los textos literarios y filosóficos, y raramente al examen de los textos mayores del mundo social. Por consiguiente no ofrece ninguna investigación de las formas en las que la reorganización del mundo social se ha ampliado y reforzado como un sistema de representación en los proyectos de la modernidad colonial, pero quizás también hicieron más vulnerable a la metafísica occidental de la presencia. Para una investigación de estas cuestiones, ver Mitchell, T. (1991), caps. 1, 5, y 6. Sobre Derrida y Marx, ver el perspicaz análisis de Gayatri Chakravorty Spivak (1993, pp. 97-119).

32 Esta discusión sobre la representación ha sido tan frecuentemente incomprendida que merece repetirse aquí que no estoy haciendo una afirmación "posmodernista" de que el mundo real no existe. Ese simple dogma dejaría sin examinar a la metafísica de los términos "real" y "existir". Mi argumento es que en el mundo moderno lo real está cada vez más traducido a la experiencia a través de estrategias binarias de representación, en las que a la realidad se la comprende en términos de una simple y absoluta distinción entre lo real y su imagen. Sin embargo, una etnografía rigurosa de estas estrategias muestra que la imagen jamás es sólo una imagen, sino que está infiltrada y socavada por elementos que pertenecen a lo que se llama el mundo real. Y a la inversa, lo que podemos llamar lo real nunca se presenta solo sino que sucede en relación con, y está continuamente comprometido por, la posibilidad de la representación. El problema de la modernidad no es tanto que, en los términos que utiliza Bruno Latour (1993), "jamás hemos sido modernos" (debido a que, como él afirma, nunca se logró establecer la distinción entre lo real y la representación que define la experiencia de la modernidad). Dado este fracaso, el problema es comprender qué formas de mecanismo social nos han persuadido para creer en esa simple metafísica. Es este mecanismo y metafísica a lo que me refiero aquí como representación y en otras partes he llamado "enframing" ("enmarcamiento"). Véase Bruno Latour (1993), y Mitchell, T. (1991).

33 A menudo se afirma que los análisis postestructuralistas de los aspectos culturales de la modernidad no pueden ampliarse a las formas políticas "más concretas" de la sociedad moderna, debido a una diferencia fundamental entre textos e instituciones. Por ejemplo, Peter Dews (1987), sostiene que "las instituciones no son simplemente estructuras textuales o discursivas" sino que forman una "realidad no textual. ... atravesada por las relaciones de fuerza" (pp. 35). Yo diría que toda comprensión adecuada del capital, del estado, o de cualquiera de las otras formas institucionales "más concretas" de la política moderna debe examinar las técnicas de la diferencia que posibilitan la misma apariencia de lo que llamamos "instituciones". Para desarrollar este argumento en relación con el estado moderno, ver Timothy Mitchell (1991b, pp. 77-96); ver también Ernesto Laclau y Chantal Mouffe, (1985, pp. 93-148).

una narración de su historia, un conjunto de imágenes estadísticas, o las variedades de prácticas representativas que estructuran la política moderna. Sólo ocurre como algo puesto en escena. Esto, debemos señalarlo, es una formulación algo diferente de aquellos, como David Harvey, que siguen a Henri Lefebvre (1991) y discuten la modernidad en términos de las formas variables en las que se produce el espacio. En *La condición de la posmodernidad*, Harvey (1989) analiza la historia del capitalismo con referencia a las velocidades crecientes de la comunicación y al espacio físico creciente que la tecnología puede controlar. A este poder variable sobre el tiempo y el espacio lo llama un proceso de "compresión del espacio-tiempo" y analiza al cambio de la modernidad a la posmodernidad como la transición de este proceso a una nueva etapa. Estos argumentos recopilan gran parte de la dinámica de la historia reciente. Sin embargo, pasan por alto lo que es más distintivo en lo moderno, una diferencia, de la cual depende la nueva compresión del espacio y el tiempo: lo que ocurre no es simplemente un cambio en la forma en que se crean el espacio y el tiempo, sino la creación de la aparente diferencia entre el espacio (o el tiempo) y su representación. La práctica social y política moderna realiza una distinción entre lo que ahora se podría llamar no solo el "tiempo abstracto vacío", sino también el "espacio abstracto vacío" y su significado. Esta distinción hace que el espacio y el tiempo aparezcan por primera vez como escalas o dimensiones inertes y sin contenido. Como meras escalas o marcos, se las puede comprimir, expandir, o acelerar, y adquirirán diferentes significados.

La modernidad, como hemos dicho, parece formar un espacio-tiempo distintivo, que aparece en la forma homogénea de Occidente y se caracteriza por una inmediatez de la presencia que reconocemos como el "ahora" de la historia. Este tiempo y espacio son los productos de un sistema reproductor infinito de la representación. El presente de la modernidad no es esa experiencia inmediata de lo real imaginado por la fenomenología sino un presente desplazado y reproducido a través del desfase temporal de la representación (*Cfr*. Derrida, 1978). Su ubicación no es la plenitud de lo circundante inmediato sino las coordenadas homogéneas y vacías creadas en la diagramación y programación del espacio. La modernidad capitalista reproduce mundos sociales cuya inmediatez histórica característica y la extensión espacial son generadas solo mediante sus formas proliferantes de la representación, o sea, mediante formas de reproducción, repetición y escenificación.

¿Qué conclusiones podemos extraer de esto para pensar sobre el lugar del no-Occidente en la modernidad? Si la modernidad no es tanto una etapa de la historia sino más bien su escenificación, entonces es un mundo particularmente vulnerable a cierta clase de interrupción o desplazamiento. Ninguna representación puede jamás emparejar a su original, especialmente cuando el original solo existe como algo augurado por una multiplicidad de imitaciones y repeticiones. Cada acto de escenificación o representación está abierto a la posibilidad de la tergiversación, o al menos de la parodia o la malinterpretación. Una imagen o simulación funciona por su sutil diferencia de lo que afirma simular o representar, incluso si la diferencia no es más que el desfase temporal entre las repeticiones. Toda actuación de lo moderno es la producción de esta diferencia, y cada una de esas diferencias representa la posibilidad de algún cambio, desplazamiento, o contaminación.

Una vez que se ubica en el centro de una comprensión de la modernidad, al proceso de representación, y se insiste sobre la importancia del desplazamiento, del diferimiento y el retraso en

la producción de lo moderno, el no-Occidente surge como un lugar que hace posible la distancia, la diferencia, y el desfase temporal exigidos para estas formas de desplazamiento. En el análisis de Bhabha el no-Occidente no es un lugar que está totalmente afuera de Occidente, no es un sitio de pura diferencia. La diferencia entre Occidente y no-Occidente debe ser creada constantemente, mediante un proceso de rechazo o negación, "donde el rastro de lo que se niega no está reprimido sino repetido como algo *diferente* –una mutación, un híbrido". Las formas híbridas de la modernidad colonial regresan para interrumpir el reclamo de Occidente por la originalidad y la autoridad, perturbándolo con "el *ardid* del reconocimiento" (Bhabha, 1994, pp. 111-115).

La modernidad debe ser puesta en escena como lo que es singular, original, presente, y autorizado. Esta puesta en escena no ocurre solo en Occidente, como hemos visto, para ser imitado luego en el no-Occidente. Su autoridad y presencia pueden ser creadas solo a través del espacio de la diferencia geográfica e histórica. Es este mismo desplazamiento de Occidente lo que permite que la modernidad sea escenificada como "Occidente". Si las modernidades coloniales prefiguran frecuentemente el surgimiento de formas y programas modernos en Occidente, como lo he sugerido desde el comienzo, su importancia no está en permitirnos revisar la narrativa de Occidente y proporcionar una historia alternativa de orígenes e influencias. Ni debería una visión más global de lo moderno, alentarnos a hablar simplemente de modernidades alternativas, en las que una modernidad (fundamentalmente singular) es modificada por las circunstancias locales en una variedad de formas culturales. Como con la discusión de diferentes caminos del desarrollo capitalista, el lenguaje pluralista de modernidades alternativas siempre presupone una unidad subyacente con referencia a la cual pueden discutirse esas variaciones. Más bien, la importancia de permitir al no-Occidente interrumpir la historia de Occidente es mostrar que Occidente no tiene un origen simple, a pesar de sus reclamos a la originalidad, y sus historias no pueden reunirse adecuadamente en la forma de una narrativa singular. No es que haya muchas modernidades diferentes, del mismo modo que haya muchos capitalismos diferentes. La modernidad, como el capitalismo se define por su reclamo a la universalidad, a la originalidad, y a la unidad; y es una universalidad que representa el fin (en todo sentido) de la historia. Sin embargo, esto siempre sigue siendo una unidad imposible, un universal incompleto. Cada puesta de escena de lo moderno debe estar dispuesta para crear la historia mundial unificada de la modernidad, pero cada una exige esas formas de diferencia que introduce la posibilidad de una discrepancia, que retorna a socavar su unidad e identidad. La modernidad, entonces, se convierte en el inadecuado pero inevitable nombre para todas estas historias discrepantes.

La doble diferencia

Los límites a este proceso de desplazamiento y rearticulación son probablemente tan variados como los contextos políticos y discursivos en los que se crea lo moderno. Sin embargo, para concluir, quiero sostener que la escenificación de la modernidad se caracteriza por otra clase de límite, uno que no se relaciona con discursos específicos sino con una manera más general, dentro de los mundos de la modernidad, en que los sistemas de significado son producidos. El discurso oposicional debe intervenir en un campo ya modelado por los poderes altamente mó-

viles del gobierno que trazan el terreno de la política moderna. Pero esto es también un terreno modelado, como hemos sugerido, por las técnicas distintivamente modernas de representación. Estas técnicas no solo definen el terreno sobre el que se disputará la política moderna, sino también la naturaleza de sus objetos.

Podemos tomar el ejemplo de la práctica médica colonial, que Gyan Prakash discute en el ensayo ya citado, para examinar qué significa esto. El poder colonial define al cuerpo como un objeto de regulación higiénica e intervención médica, afirma Prakash, un cuerpo que está marcado por su diferencia con respecto a los tratamientos discursivos indígenas de la persona. Pero se podría agregar que este proceso también crea lo que parece una segunda forma de diferencia: la nueva diferencia entre "el cuerpo mismo" y sus significados. La práctica médica moderna crea una red de significaciones en cuyos términos el cuerpo puede ser diagnosticado, monitoreado, y administrado. Otras formas de biopoder producen representaciones adicionales del cuerpo. La escolaridad, la salud pública, la planificación económica, la industria, y el mercado laboral, cada una desarrolla sus sistemas de medición y evaluación, todos pareciendo referirse al mismo objeto. Esta proliferación de representaciones produce numerosas y diferentes imágenes del cuerpo pero también produce algo más: la distinción aparente entre el cuerpo y su imagen. La misma multiplicación de significaciones generada por el poder gubernamental moderno, cada una de ellas presentada como una mera representación del mismo cuerpo físico, parece establecer la cualidad objetiva del cuerpo. Este es un efecto moderno, que presenta al cuerpo como un objeto inerte y material, desposeído de cualquier fuerza inherente o significancia. La diferencia entre el cuerpo y sus significados será crecientemente aceptada como la diferencia fundamental, y el debate político comenzará a ocurrir solo entre las representaciones alternativas del cuerpo. El debate vendrá a aceptar la suposición subyacente de la modernidad capitalista: que la realidad social debe ser ordenada de acuerdo al principio de la representación.

La producción de la modernidad implica la puesta en escena de las diferencias. Pero hay dos registros de la diferencia, uno que proporciona lo moderno con su indeterminación y ambivalencia características, y el otro con su enorme poder de replicación. Lo moderno ocurre solo por la activación de la distinción entre lo moderno y lo no-moderno, el Occidente y el no Occidente, cada ejecución abre la posibilidad de que lo que es figurado como no moderno contamine lo moderno, desplazándolo, o interrumpiendo su autoridad. Pero el performance de la modernidad también muestra la diferencia entre lo escenificado y lo que es real, entre representación y realidad. El efecto de esta puesta en escena es generar un nuevo mundo de múltiples significaciones y simulaciones. Pero su efecto más profundo es generar otra esfera que la que parece preceder y se mantiene intacta ante estos signos que proliferan: la realidad misma, que ahora aparece como un orden material que preexiste a la constitución de lo social, un orden que sólo se refleja en los procesos de la significación, jamás determinado por ellos.

Este efecto de lo real aparecerá, como hemos sugerido, en la diferencia entre el cuerpo "físico" y los significados a través de los cuales el biopoder organiza su dirección. Es en este sentido que el biopoder no ofrece simplemente nuevas significaciones para el cuerpo, sino que produce el cuerpo. Sin embargo, en la puesta en escena de la modernidad, lo real se producirá también

en innumerables otras formas. Lo que aparecerá especialmente real es la producción moderna de lo social como un objeto *espacial*. Así como la práctica médica produce la diferencia moderna entre el cuerpo como objeto físico y sus significados, otras prácticas sociales de la modernidad establecen lo que aparece como la diferencia entre el espacio físico y su representación. El espacio cerrado e imaginario del estado-nación se produce a través del mapeo, la creación de límites, control de la frontera, y la administración de las formas culturales y flujos económicos que crean lo que Thongchai Winichakul (1994) llama el "geo-cuerpo" de la nación. Como el cuerpo médico, el geo-cuerpo aparece como un objeto físico que preexiste a su constitución social, más que como el efecto de un proceso de diferenciación. Este proceso también trabaja en las mediciones catastrales y en el régimen jurídico que produce la institución moderna de la propiedad territorial, comprendida, no como una red de relaciones sociales entre múltiples demandantes a la productividad de la tierra sino como un derecho individual sobre un objeto físico.

Esto nos trae de vuelta al tema con el que comenzamos: la espacialización de la modernidad. Incluso en algunos de los estudios más críticos de la modernidad, no se cuestiona la geografía de lo moderno. A la modernidad se la pone en escena como Occidente, y cada narración de lo moderno y lo posmoderno recrea esta puesta en escena. Hemos sostenido que esto es solamente una representación particular, resultado de un pasado y presente imperial, eludiendo el papel del no-Occidente en la creación de Occidente e ignorando los desplazamientos constantes implicados en la puesta en escena de la diferencia entre los dos. Pero hemos concluido sugiriendo un problema adicional con esta espacialización de lo moderno y una razón para su persistencia. La modernidad no presenta sólo una versión particular de la producción del espacio, una imagen particular del orden espacial. Lo moderno está producido como la diferencia entre el espacio y su representación. No es una representación particular del espacio que caracteriza la producción de lo moderno sino la organización de la realidad como un espacio de representación. El cuestionamiento de la modernidad debe investigar dos formas de diferencia, los desplazamientos abiertos por el espacio diferente del no-Occidente, y las formas en que se hace aparecer diferente a este espacio. La modernidad es el nombre que damos a la escena donde se actúa esta doble diferencia.

Referencias

Abdel-Malek, A. (1959). Orientalism in Crisis. *Diogenes, 44*, 103-40.

Abu-Lughod, J. (1989). *Before European Hegemony: The World System, A.D. 1250-1350*. Oxford University Press.

Abu-Lughod, L. (2000). Modern Subjects: Egyptian Melodrama and Postcolonial Difference. En T. Mitchell (Ed.). *Questions of Modernity*. University of Minnesota Press.

Amin, S. (1994). *Accumulation on a World Scale,* 2 vols. Monthly Review Press.

Amin, S. (1994b). *Re-Reading the Postwar Period: An Intellectual Itinerary.* Monthly Review Press.

Anderson, M. S. (1956). Samuel Bentham in Russia. *American Slavic and East European Review, 15,* 157-72.

Anderson, B. (1993). *Comunidades imaginadas: Reflexiones sobre el origen y difusión del nacionalismo*. FCE.

Anderson, B. (1998). Nacionalismo, Identidad, y el mundo-en-movimiento: sobre la lógica de la serialidad. En P. Cheah & B. Robbins (Eds.). *Cosmopolitics: Thinking and Feeling beyond the Nation* [Cosmopolítica: Pensar y sentir más allá de la nación]. University of Minnesota Press.

Appadurai, A. (1991). Disjuncture and Difference in the Global Cultural Economy. *Public Culture 1*, 1-14.

Appadurai, A. (1996). Aquí y ahora. En *Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization* [Modernidad desbordada: Dimensiones culturales de la globalización]. University of Minnesota Press.

Arnold, D. (1993). *Colonizing the Body: State Medicine and Epidemic Disease in Nineteenth-Century India*. University of California Press.

Arnol, D. (Ed.). (1996). *Warm Climates and Western Medicine: The Emergence of Tropical Medicine, 1500-1900*. Rodopi Press.

Arrighi, G. (1994). *The Long Twentieth Century: Money, Power, and the Origins of Our Times*. Verso.

Banaji, J. (1979). Modes of Production in a Materialist Conception of History. *Capital and Class 7*.

Bairoch, P. (1973). Commerce international et genese de la revolution industrielle anglaise. *Annales, 28*, 541-71.

Baudrillard, J. (1993). The End of Production & The Order of Simulacra. *Symbolic Exchange and Death.* Thousand Oaks.

Bell, D. (1976). *Cultural Contradictions of Capitalism*. Basic Books.

Benjamin, W. (1969). *Illuminations*. Schocken Books.

Bergson, H. (1910). *Time and Free Will: An Essay on the Immediate Data of Consciousness*. George Allen and Unwin.

Berman M. (1981). *All That Is Solid Melts into Air: The Experience of Modernity*. Simon and Schuster.

Bhabha H. (1994). Lo poscolonial y lo posmoderno: La cuestión del sujeto. En *The Location of Culture* [El Lugar de la Cultura]. Routledge.

Blackburn, R. (1997). *The Making of New World Slavery: From the Baroque to the Modern, 1492-1800*. Verso.

Blaut, J. M. (1993). *The Colonizer's Model of the World: Geographical Diffusionism and Eurocentric History*. Guilford Press.

Bloch, E., y Ritter, M. (1977). El asincronismo y la obligación de su dialéctica. *Nueva crítica Alemana, 11*, 22-38.

Binns, H. (1908). *A Century of Education, Being the Centenary History of the British and Foreign Schools Society.* J. M. Dent.

Brenner, R. (1977). The Origins of Capitalism, *New Left Review, 104,* (July-August).

Chakrabarty, D. (1993). Marx después del marxismo: historia, subalternidad y diferencia. *Meanjin, 52.*

Chakrabarty, D. (2000). Witness to Suffering: Domestic Cruelty and the Birth of the Modern Subject in Bengal. En T. Mitchell (Ed.). *Questions of Modernity*. University of Minnesota Press.

Clifford, J. (1988). *The Predicament of Culture*. Harvard University Press.

Crawford, R. (1992). *Devolving English Literature*. Oxford University Press.

Crawford, R. (Ed.). (1998). *The Scottish Invention of English Literature*. Cambridge University Press.

Colás, S. (1992). The Third World in Jameson's Postmodernism, or the Cultural Logic of Late Capitalism. *Social Text, 31*, 258-270

Das, V. (2000). The Making of Modernity: Gender and Time in Indian Cinema. En T. Mitchell (Ed.). *Questions of Modernity*. University of Minnesota Press.

Derrida, J. (1973). *Speech and Phenomena*. Northwestern University Press.

Derrida, J. (1978). Estructura, signo y juego en el discurso de las ciencias humanas. En *Writing and Difference* [Escritura y Diferencia]. University of Chicago Press.

Derrida, J. (1994). *Specters of Marx: The State of the Debt, the Work of Mourning, and the New International*. Routledge.

Dews, P. (1987). *Logics of Disintegration: Post-Structuralist Thought and the Claims of Critical Theory*. Verso.

Dirks, N. V. (Ed.). (1992). *Colonialism and Culture*. University of Michigan Press.

Dirlik, A. (1997). El Aura Poscolonial: La crítica del Tercer Mundo en la era del capitalismo global. En A. McClintock, A. Mufti, y E. Shohat (Eds.). *Dangerous Liaisons: Gender, Nation, and Postcolonial Perspectives* [Relaciones peligrosas: género, nación y perspectiva poscolonia]. University of Minnesota Press.

Drescher, S. (1987). Eric Williams: British Capitalism and British Slavery. *History and Theory 26:* 180-96.

Foucault, M. (1977). *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*. Pantheon Books.

Foucault, M. (1994). *The birth of the Clinic*. Vintage Books.

Gibson-Graham, J. K. (1995). Identidad y pluralidad económica: repensar el capitalismo y la 'hegemonía capitalista'. *Environment and Planning D: Society and Space*, *13*, 275-282.

Gilroy, P. (1993). *The Black Atlantic: Modernity and Double Consciousness*. Harvard University Press.

Gran, P. (1996). *Beyond Eurocentrism: A New View of Modern World History*. Syracuse University Press.

Frank, A. G. (1998). *ReOrient: Global Economy in the Asian Age*. University of California Press.

Harvey, D. (1989). *The Condition of Postmodernity: An Enquiry into the Origins of Cultural Change.* Basil Blackwell.

Heidegger, M. (1977). *The Question Concerning Technology and Other Essays*. Harper and Row.

Hobsbawm, E. (1991). *Nations and Nationalism since 1780: Programme, Myth, Reality*. Cambridge University Press.

Hodgson, M. G. S. (1974). *The Venture of Islam: Conscience and History in a World Civilization*, 3 tomos. University of Chicago Press.

Jameson, F. (1991). *Post- modernism, or the Cultural Logic of Late Capitalism.* Duke University Press.

Jameson, F. (1991b). Secondary Elaborations. En F. Jameson. *Postmodernism or the Cultural Logic of Late Capitalism*. Duke University Press.

Laclau, E. (1990). Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo. En *New Reflections on the Revolution of Our Time*. Verso.

Laclau, E., y Mouffe, C. (1985). Más allá de la positividad de lo social. En *Hegemony and Socialist Strategy* [Hegemonía y Estrategia Socialista]. Verso.

Lefebvre, H. (1991). *The Production of Space*. Blackwell.

Latour, B. (1993). *We Have Never Been Modern*. Harvard University Press.

Lomnitz-Adler, C. (1991). *Exits from the Labyrinth: Culture and Ideology in the Mexican National Space*. University of California Press.

Lyotard, J-F. (1984). *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*. University of Minnesota Press.

Marx, K. (2005). *El capital Crítica de la economía política.* Tomo I. Siglo XXI.

Marx, K. (1974). *The First International and After: Political Writings*. Vol. 3. Vin.

Marx, K. (1970). *Contribución a la crítica de la economía política*. International Publishers.

Mehta, U. S. (1994). *Liberalism and Empire: A Study in Nineteenth-Century Liberal Thought*. University of Chicago Press.

Memmi, A. (1991). *The Colonizer and the Colonized*. Beacon Press.

Mitchell, T. (1991). *Colonising Egypt*. (2.ª ed.). University of California Press.

Mitchell, T. (1991b). The Limits of the State: Beyond Statist Approaches and Their Critics. *American Political Science Review, 85*.

Mitchell, T. (1998). El lugar del Mercado. En *Directions of Change in Rural Egypt* [Direcciones de cambio en el Egipto rural]. American University in Cairo Press.

Mitchell, T. (1998b). Fijar la economía. *Cultural Studies, 12*, 82-101.

Mintz, S. (1985). *Sweetness and Power: The Place of Sugar in Modern History*. Viking Penguin.

Mufti, A. (1998). Auerbach in Istanbul: Edward Said, Social Criticism, and the Question of Minority Cultures. *Critical Inquiry, 15*, 95-115.

Oxford University Press (*1993*). Nationalist. En *Oxford English Dictionary*, Additions Series.

O'Hanlon, R. y Washbrook, D. (1992). Después del Orientalismo: Cultura, Crítica, y Política en el Tercer Mundo. *Comparative Studies in Society and History, 34*(1).

Pandolfo, S. (2000). The Thin Line of Modernity: Some Moroccan Debates on Subjectivity. En Mitchell, Timothy (Ed.). *Questions of Modernity*. University of Minnesota Press.

Chatterjee, P. (2000). Two Poets and Death: On Civil and Political Society in the Non-Christian World. En T. Mitchell (Ed.). *Questions of Modernity*. University of Minnesota Press.

Pope, R. (1995). *Understanding Juan Goytisolo*. University of South Carolina Press.

Prakash, G. (1990). Escribir historias post-orientalistas del Tercer Mundo: Perspectivas desde la historiografía india. *Comparative Studies in Society and History, 31*(2), 383-408.

Prakash, G. (2000). Body Politic in Colonial India. En T. Mitchell (Ed.). *Questions of Modernity*. University of Minnesota Press.

Rabinow, P. (1989). *French Modern: Norms and Forms of the Social Environment*. MIT Press.

Said, E. W. (1978). *Orientalismo*. Pantheon Books.

Said, E. W. (1993). *Culture and Imperialism*. Knopf.

Spivak, G. C. (1988). Can the Subaltern Speak? In C. Nelson & L. Grossberg (Eds.). *Marxism and the Interpretation of Culture*. Macmillan Education.

Spivak, G. C. (1988b). Estudios subalternos: Deconstruir la historiografía. En R. Guha & G. Chakravorty Spivak (Eds.). *Selected Subaltern Studies* [Grupo de Estudios Subalternos]. Oxford University Press.

Spivak, G. C. (1993). Límites y aperturas en Marx y en Derrida. *Outside in the Teaching Machine*. Routledge.

Stoler, A. L. (1989). Rethinking Colonial Categories: European Communities and the Boundaries of Rule. *Comparative Studies in Society and History*, *13*(1), 134-61.

Stoler, A. L. (1995). *Race and the Education of Desire: Foucault's* History of Sexuality *and the Colonial Order of Things*. Duke University Press.

Stoler, A. L. (1997). Sexual Affronts and Racial Frontiers: European Identities and the Cultural Politics of Exclusion in Colonial Southeast Asia. En F. Cooper & A. L. Stoler (Eds.). *Tensions of Empire: Colonial Cultures in a Bourgeois World*. University of California Press.

Stoler, A. L., y Cooper, F. (1997). Between Metropole and Colony: Rethinking a Research Agenda. En F. Cooper, & A. L. Stoler, (Eds.). *Tensions of Empire: Colonial Cultures in a Bourgeois World, ed. Frederick Cooper and Ann Laura Stoler*. University of California Press.

Stinchcombe, A. L. (1995). *Sugar Island Slavery in the Age of Enlightenment: The Political Economy of the Caribbean World*. Princeton University Press.

Trouillot, M-R. (1995). *Silencing the Past: Power and the Production of History*. Beacon Press.

Vaughn, M. (1991). *Curing Their Ills: Colonial Power and African Illness*. Stanford University Press.

Viswanathan, G. (1988). Currying Favor: The Beginnings of English Literary Study in British India. *Social Text*, *7*(1-2), 85-104.

Wallerstein, I. (1991). *Unthinking Social Science: The Limits of Nineteenth- Century Paradigms*. Polity Press.

Williams, E. (1944). *Capitalism and Slavery*. University of North Carolina Press.

Winichakul, T. (1994). *Siam Mapped: A History of the Geo-Body of the Nation*. University of Hawaii Press.

AUTOR

Timothy P. Mitchell. Teórico político británico y estudiante del mundo árabe. Es profesor de Estudios del Medio Oriente en la Universidad de Columbia. Anteriormente fue profesor de política en la Universidad de Nueva York.

Lógica escrita, lógica oral: entre-lugar cultural

Written logic, oral logic: cultural inter-location

Maria Antonieta Antonacci



RESUMO

A "modernidade" desempenhou processos de barbárie e incultura a regiões externas à Europa, em seculares relações entre sociedades do Ocidente e não ocidentais. O potencial da imprensa e do letramento produziu "atitude textual" na Europa, utilizada na invenção do Oriente pelo Ocidente. Portadora da hegemonia ocidental, a escrita letrada, entre racismos e exclusões anularam alteridade de outros povos, como entre povos negros e nativos. Povos tradicionais de África e Américas, socializados em tradições orais, na aceleração da modernidade Ocidental, acumulam tensões culturais, acirradas na ampliação de mercados, extração de minerais e desequilíbrios da natureza, onde o meio ambiente vivido é anterior a expansão do Ocidente. Como vivem no entre-lugar povos da diáspora no Nordeste e Yanomami no Norte do Brasil.

Palavras-chave: atitude textual, atitude rítmica, metáfora, cosmos, corpo comunitário

ABSTRACT

"Modernity" performed processes of barbarism and inculturation to regions outside Europe, in secular relations between Western and non-Western societies. The potential of press and literacy produced a "textual attitude" in Europe, used in the West's invention of the Orient. Bearer of western hegemony, literate writing, between racism and exclusions annulled the otherness of other peoples, with strength between black and native peoples. Traditional peoples of Africa and the Americas, socialized in oral traditions, facing the acceleration of Western modernity, accumulate cultural tensions, fierce in the expansion of markets, extraction of minerals and unbalances in nature, where the environment lived long before the expansion of the West. How do diaspora peoples in the Northeast and Yanomami peoples in Northern Brazil live in the cultural in-between?

Keywords: textual atitude, rhythmic atitude, metaphor, cosmos, community conviviality

INFORMACIÓN
https://doi.org/10.46652/resistances.v3i5.82
ISSN 2737-6222 |
Vol. 3 No. 5, 2022, e21082
Quito, Ecuador

Enviado: April 18, 2022
Aceptado: mayo 30, 2022
Publicado: junio 04, 2022
Publicación continua
Sección Dossier | Peer Reviewed





AUTOR

Maria Antonieta Antonacci
Pontificia Universidade Católica de São Paulo - Brasil
antonacci@pucsp.br

Conflicto de intereses
El autor declara que no existe ningún conflicto de intereses.
Financiamiento
No existió asistencia financiera de partes externas al presente artículo
Agradecimientos
N/A
Nota
El artículo no es producto de una publicación anterior, tesis, proyecto, etc.

PUBLISHER



1. INTRODUÇÂO

O advento da autodenominada "modernidade" desempenhou processos de barbárie e incultura a sociedades *externas* à Europa, argumentou Stuart Hall, sob ângulos "O Ocidente e o Resto". Analisando relações desiguais entre sociedades Ocidentais e não Ocidentais, sob impactos de "discurso e poder", em sistema de representação "nunca desprovida de mito e fantasia" (Hall, 2016, p. 236), pautado no poder racional moderno. Com recurso a metáforas, simbologias, estratagemas de linguagens questionou a supremacia ocidental em enunciados, preconceitos e depreciações de seus Outros.

Edward Said, em *O Oriente como invenção do Ocidente,* analisando que impregnados por "doutrinas da superioridade europeia, tipos de racismo, imperialismo", surgiu na Europa, na expansão da imprensa, letramento e literatura, "portadores de uma atitude *textual*" (Said, 2007, p. 140). Como "Esse Oriente era silencioso, à disposição da Europa (...) considerei essa relação entre a escrita ocidental (e suas consequências) e o silêncio oriental como o resultado e o sinal da grande força cultural do Ocidente", alertando "esses textos podem *criar* não só conhecimento, mas também a própria realidade, que parecem descrever" (p. 143).

Em "atitude *textual*", europeus anularam alteridade epistêmica de Outros povos, prioritariamente "em campos como os estudos dos negros e das mulheres" (Said, 2007, p. 145). No entrelaçar cultural e histórico de povo negros e nativos em Américas, emergem sujeitos culturais híbridos, em entre-lugar do encontro/tensão de dois ou mais sistemas culturais (Bhabha, 1998).

Perspectivas que se expandiram com a invasão de Napoleão no Egito (1798), em viagem com 40 mil soldados e grupo de mais de mil eruditos, em missão científica. Além analisarem documentos e monumentos, expressões artísticas, franceses levaram troféus a Paris: obelisco de Luxor (3.200 anos), hoje na Praça Concorde, e a Pedra de Roseta, com a qual François Champollion, em 1822, decifrou os hieroglíficos.

Hieroglifos decifrados, entre 1822/1830, em conferências sobre filosofia da história [1], seguido do livro *Filosofia da História* (1831), George Hegel, que acompanhara as rebeliões no Haiti em periódico alemão[2], em "razão moderna" desconsiderou a escrita de povos egípcios, instituindo divisão entre história e pré-história, por acesso a escrita.

Em geopolítica excludente e racista, Hegel enunciou "África não é parte da história do mundo. Não tem movimentos, progressos a mostrar (...) nós os vemos hoje como sempre foram" (Hegel, 1999, p. 174). Ignorando saberes e tradições ancestrais de escrita, europeus representaram povos de África sem escrita, sem história, pelo "não ser do escravo", na dialética senhor *versus* escravo. Com tal ato, Hegel condenou culturas africanas a margens da história, deixando

1 Questões abordadas por BUCK-MORSS, S. *Hegel e o Haiti*, São Paulo: n-1 edições, 2017, argumentando, na p. 77, "Ninguém ousou sugerir que a dialética senhor e escravo pudesse ter ocorrido a Hegel em Jena, nos anos 1803 a 1805, a partir de leitura da imprensa – revistas e jornais."

2 "Os olhos do mundo estavam agora em *Saint-Domingue".* Assim "começava artigo em 1804, em *Minerva*, periódico em língua alemã que cobria a Revolução Francesa, desde 1792 informava sobre a revolução em *Saint-Domingue* (Buck-Morss, Susan, 2017, p. 68). Em minuciosa e diversificada pesquisa, a autora aponta que Hegel lera o periódico alemão.

regiões, escritas, artes e povos à leitura ocidental, anulando lógicas e tempos históricos de povos de África por quase dois séculos. “Pode alguma outra relação política que não a de senhor-escravo produzir o Oriente orientalizado tão perfeitamente caracterizado” (Said, 2007, p. 145), por George Hegel?

2. África, povos africanos em diáspora, seus universos culturais

Diante representações do Ocidente, a “marcar sua diferença contra o resto do mundo”, criticando “não é somente *não ser como”,* nem “*não ser de modo algum*”, mas é “*não ser nada”,* na “base de dicotomias não existentes no próprio vivido”, (Mbembe, 2000, pp. 13-15), ao advogar “projeto de saber cumulativo sobre a África não pode repousar sobre hipóteses medíocres, sem perigosamente empobrecer a realidade.”

Sem pesquisar e assumir reflexões além fontes escritas, trabalhar documentos além acervos e arquivos, até então pilares de historiadores e outros profissionais de áreas de ciências sociais e humanidades, pouco apreendemos de memória viva, de narrativas e sabedorias de povos socializados em culturas de matrizes orais. Mesmo confrontos e violências físico-simbólicas no refazer viveres, formas de trabalho e meios de comunicações, no advento e expansão de técnicas de letramento que, conjugadas a expansão europeia, tráfico escravagista, colonialismo, marcaram Tempos Modernos.

Ao sentir culturas nas quais a audição sonora importa mais que a visão, a noção de tempo supera a de espaço, emoções e sensibilidades emergem em ritmos e canções de culturas populares, junto a diversificados instrumentos musicais e experiências comunitárias, nossas premissas alteraram-se, lembrando questões formuladas por Raymond Williams.

> (...) parece claro que o ritmo é uma maneira de transmitir descrição de experiência de tal modo que a experiência é recriada na pessoa que a recebe não simplesmente como uma *abstração* ou emoção, mas como efeito físico sobre o organismo – no sangue, na respiração, nos padrões físicos do cérebro –, um meio de transmitir nossa experiência de modo tão poderoso que a experiência pode ser literalmente vivida por outros. (1961, p. 41)

Sem abstrações, com efeitos físicos no organismo, desdobrados em órgãos, impactando circulação sanguínea, respiração, ondas cerebrais, o poder rítmico alcança formas de transmissão em experiências revividas. Estamos diante um pensar em ação, produzir e transmitir em atitude rítmica. Para Muniz Sodré, um dos maiores estudiosos de culturas africanas no Brasil, “Enquanto maneira de pensar o mundo, o ritmo musical implica uma inteligibilidade do mundo, capaz de levar a sentir, constituindo o tempo como constitui a consciência” (Sodré, 1998, p. 19).

Não ao acaso, a extraordinária presença de instrumentos sonoros e rítmicos no Museu Real de l´Afrique Centrale, em Tervuren, na Bélgica, que, em muitos de seus espaços, marcam pre-

sença diversos artefatos musicais. Conectando questões rítmicas a vivências de comunidades africanas, o filósofo José Gil, em *Metamorfoses do corpo*, traduz linguagem corpórea – "laço que une todos os membros em corpo comunitário" –, quando

> (...) cada corpo individual, fragmento momento do corpo comunitário, compõe e analisa os seus ritmos, deixando-se atravessar pelos ritmos de todos os outros. Aí se encontra o meio onde circula realmente o significante flutuante, ligando as potências singulares às do grupo, transmitindo as energias dos animais aos homens, dos homens a terra e ao céu. Sua dinâmica implica todas as presenças do universo. (Gil, 1997, p. 56)

Vislumbrando expressões de corpo comunitário, associado a regimes de energia oral e sistemas simbólicos, coligando "todas as presenças do universo", Gil relaciona vivências de povos africanos a percepção cósmica, à diferença vital da civilização ocidental. Próximo a argumentos do sábio e filósofo da República do Mali, Hampâtê Bá, na contramão de mentalidade cartesiana, em "A tradição viva", configura perfil de *unidade cósmica* em culturas africanas.

> O universo é concebido e sentido como o sinal, a concretização ou o envoltório de um universo invisível e vivo, constituído de forças em perpétuo movimento. No interior dessa vasta unidade cósmica, tudo se liga, tudo é solidário. [Pode] desconcertar a mentalidade cartesiana acostumada a separar tudo em categorias bem definidas (...) em relação ao mundo que o cerca (mundo mineral, vegetal, animal e sociedade humana), objeto de regulamentação ritual precisa, cuja forma pode variar segundo etnias e regiões (Hampaté Bá, 1982, p. 167).

Enunciando *tradição viva* em culturas africanas, em dinâmica entre mundo visível e invisível, em equilíbrios entre seres e energias em forças perpétuas em movimento, Hampâtê Bá delineia percepção em imaginário de *unidade cósmica,* articulando reinos mineral, vegetal, animal, humano, em vivência cósmica. Povos africanos convivem injunções de poderes físico/simbólicas de natureza viva e atuante, fundamento de culturas em tradições orais, que entrelaçando cultura/natureza, expandem injunções material/espiritual, corpo/saberes, arte/vida em viveres conjugados.

Atenta a transmissões de memórias e saberes entre povos nativos de Mesoamérica e dos Andes, no século XVI, a antropóloga Diana Taylor argumenta, se "apreendemos e transmitirmos conhecimentos através de ações encarnadas, agenciando culturas e opções, *performances* funcionam como epistemologia, uma forma de saber e não mero objeto de análise" (Taylor, 2015, p. 24). Em significativa percepção, Taylor situa compreensão de *performances*. Daí sua preocupação, "Como pensar *performance*s em termos históricos, se o arquivo não é capaz de captar e resguardar o evento vivo?"

Questões marcantes a diversos estudiosos de culturas africanas e em diáspora, como a culturas nativas de Américas. O dramaturgo nigeriano Esiaba Irobi, sinalizou que africanos "sobreviveram à travessia do Atlântico trazendo consigo *escritas performativas,* veiculadas a transmissões

de geração a geração por meio da inteligência do corpo humano." Sendo a "ontologia da maioria de povos africanos primordialmente espiritual, o corpo físico incorpora, em certo nível, hábitos memoriais" (Irobi, 2012, p. 276).

Estudiosa de *performances* em Américas, Diane Taylor produziu estudos do corpo como texto e demais suportes materiais, que "transmitem informação, memória, identidade, emoção e muito mais, podendo ser estudados através dos tempos." Priorizando "cognições corpóreas", que efêmeras e perecíveis, sem guarida em *arquivo,* abrem a configurações em *repertório,* em atenção a suas diversidades e especificidade

> Os diferentes sistemas de transmissão possibilitam maneiras diferentes de conhecer e ser no mundo; o repertório respalda o "conhecimento corporalizado", o pensamento comunitário e o saber localizado, enquanto a cultura do arquivo favorece o pensamento racional, linear, o chamado pensamento objetivo, universal e o individualismo (Taylor, 2015, p. 18).

Sua força em relação ao *repertório* advém da perspectiva que "*performances* operam como '*actos vitalis de transferencia*', transmitindo saber social, memória, sentido de identidade através de ações reiteradas." Pensando a produção de conhecimento como esforço conjunto, ir e vir de conversações, considerou: "Creio ser imperativo manter-nos reexaminando as relações entre *performances* encarnadas e a produção de conhecimento. Difícil refletir em torno (dessas práticas), estando no interior de sistemas epistêmicos do pensamento ocidental, onde a escrita tem-se constituído como garantia absoluta da própria existência" (Taylor, 2015, p. 30).

Abordagens a respeito do potencial histórico do corpo, que "pode representar dimensões bastante diferentes da vida", sendo "por meio dele que nós revelamos como o mundo é construído," ainda trazem questão vital a estudos voltados a tradições orais: "Em certas situações, especialmente quando a relação com a escrita e o livro não é geral, o corpo pode revelar uma profundidade social por vezes inimaginável; o corpo é arquivo vivo em várias culturas" (Sant' Anna, 2000, p. 229).

O corpo negro, despido de letra e salvação cristã, invisível sob artifícios de lentes letradas, enuncia alteridade cultural, em razão sensorial e cognição comunitária. Corpo desvirtuado em sua lógica e humanidade, estudado e configurado pelo filósofo José Gil, advém como "corpo que abarca e atravessa todos os corpos individuais: é um corpo que contém em si a herança dos mortos e a marca social dos ritos" (Gil, 1997, p. 52).

Nesta configuração de corpo em culturas africanas são básicas reflexões de Senghor (1939), em "O contributo do homem negro". Ao referir-se "A própria natureza da emoção, da sensibilidade do Negro explicita sua atitude. Atitude *rítmica*. Retenha-se a palavra" (Senghor, 2012, p. 76). Desdobrando suas considerações relacionadas a "atitude *rítmica*", recorreu à dinâmica de tempo cíclico da natureza, substrato de povos africanos:

> (...) o trabalho da terra autoriza o acordo entre o Homem e a 'criação', acordo que se faz ao ritmo do mundo: ritmo não mecânico, mas livre e vivo, ritmo do dia e da noite, das estações que são duas em África, da planta que cresce e morre. E o negro, sentindo-se em uníssono com o universo, adéqua o seu trabalho ao ritmo do canto tamtam. (Senghor, 2012, p. 84)

No sentido de "atitude *rítmica*", Senghor enfatizou "A força ordenadora que faz o estilo negro é o ritmo. É no domínio do *ritmo* que a contribuição negra foi importante e inconteste. O Negro é o ritmo encarnado" (Senghor, 2012, p. 90). Impossível perder de vista o vigor de "atitude *rítmica*" em culturas africanas, frente expansão de "atitude *textual*" entre europeus, em sua direção a culturas orientais. Said comentou: "Em qualquer exemplo, ao menos da língua escrita, não há nada que seja uma presença transmitida, antes uma *re-presença*, ou representação." Nesta perspectiva estrutural, Said comenta haver "fenda cada vez mais perigosa separando o Oriente e o Ocidente" (Said, 2007, p. 162).

Diante distância crescente, Gil sinaliza "com uma só diferença – e notável – o Oriente conservou o corpo como meio de ação direta de produção da presença, enquanto o Ocidente, a partir de certo momento, perdeu toda a ligação visível com o corpo. Sem dúvida porque o Ocidente produziu civilização (...) que diversificou a exploração de energias do corpo (...) perdeu a presença para si mesmo dos corpos individuais e do corpo comunitário" (Gil, 1997, p. 84).

Forjados como "transdutor de códigos", corpos africanos podem transmitir em "*infralíngua* gestual", resultando "de processo de incorporação (*embodiement)* da linguagem verbal, de sua inscrição-sedimentação no corpo e seus órgãos", onde parcela de "articulações verbais é absorvida por movimentos corporais" (Gil, 1997, p. 45). Em corpos *feitos* em culturas africanas, suas diásporas e culturas nativas, o corpo comunitário articula-se à representação imaginária de *universo cósmico*, onde seres e forças cómicas estão coligados a fluxos de energias orais e sistemas simbólicos, por onde o "significante flutuante alcança coligar mensagens, saberes, memórias." Ainda com Gil (1997), "Sem o afeto que os liga, os códigos são línguas mortas."

No advento do Estado-nação, do mercado e tecnologia moderna, do tráfico e diáspora, de expansão de colônias europeias, como na montagem de museus e arquivos, a letra em lógica eurocêntrica viabilizou impérios além-mar em geopolítica de história universal. Questionamentos ao arquivo ocidental, não acolhendo "cognições corpóreas" e contestações ao "poder do arquivo" vieram de Diana Taylor, em *O arquivo e o repertório* (2015); do antropólogo haitiano M-R Trouillot, em crítica ao "poder do arquivo", em *Silenciando o passado* (2016); do filósofo senegalês Mamoussé Diagne, em *Critique de la raison orale* (2005) e crítica intitulada no ensaio "Lógica do escrito, lógica do oral: conflito no coração do arquivo" (2012); sem perder de vista estudos de Gil, em reflexões a "*infralíngua* gestual", frente tensões "inverbalizadas, senão inverbalizáveis" (Gil, 1997).

Críticas mais intensas advém de estudiosos a povos socializados em culturas orais, sendo que Trouillot manifestou-se de modo contundente, ao focar silêncios à Revolução do Haiti, que além situar limites à Revolução Francesa, contribuiu para esta tornar-se marco da história Ocidental, com investimentos a desmoralizar rebeliões de povos negros.[3]

> O silêncio da Revolução Haitiana é só um capítulo dentro da narrativa de dominação global. É parte da história do Ocidente e é provável que persista atenuada, enquanto a história do Ocidente não seja recontada, de modo a apresentar a perspectiva do resto do mundo (Trouillot, 2016).

Em outra referência ao resto do mundo, importa rastrear lutas, metáforas em literatura oral de africanos escravizados no Nordeste do Brasil, ignorados em sua "lógica oral" desde a vida colonial, como de suas *performances* em festas, danças, rituais, ritmos de pés e mãos em jogos de corpos compassados em vibrações comunitárias. Partindo de narrativas sonoras e imagéticas, sob respaldo de seus universos material e simbólico, sob horizontes de corpos que jogam sua centralidade em regimes orais de comunicações.

Pesquisando culturas africanas no Nordeste, com registros desde século XVIII, por Leonardo Motta (1921), alcançamos sagas de escravizados em literatura de folhetos orais, como *Rabicho da Geralda* (1792) e *ABC de Lucas de Feira* (XIX). Partindo de literatura oral, encenada por corpos, ritmos, cantorias em folhetos de cordel – vendidos em feiras, pendurados em cordões –, com fortes tradições populares, percebera rastros de histórias silenciadas, alheias a estudos e livros voltados a diásporas no Brasil.

Em regimes de energia oral e simbólica, a relevância do corpo em culturas africanas, conforme Celestin Monga, vigora em representações e na "inviabilidade de conceber o corpo africano sem sua comunidade". Em "fisiologia cósmica cada corpo é apenas fração de um conjunto", pois "Toda espiritualidade e todo saber são elementos físicos do que se é" (Monga, 2009). A escravidão, para Monga, além comércio, "representou um debate sobre o corpo".

Corpos de povos de Áfricas e Américas foram alvos. Imunes ao individualismo, a expansão mercantil europeia, seus corpos comunitários, socializados em razão sensorial – audição, visão, olfação, vocal, tato –, herdaram ancestrais saberes corpóreos. Enquanto território de oralidade, folhetos de cordel projetam africanidades, visões cósmicas, linguagens corporais, embates ao escravismo. Com palavras proferidas em *mise-en-scène* vinculadas a dramas, encenaram animais e forças de uma natureza viva e atuante.

O folheto *Rabicho da Geralda* narra saga de *Rabicho*, boi da senhora *Geralda,* em fuga por sertões do Ceará, deixando "rastos" de seu corpo, em cantoria recolhida por José de Alencar, em

3 Na exposição Histórias Afro-Atlânticas, em desenho de 1806, encenando a coroação do Imperador Dessalines, no Haiti, em "vestes europeias, sentado em trono, cercado de súditos negros". Trata-se de "representação realizada para ilustrar livro *A vida de J. J. Dessalines,* encomendada por Napoleão, em "guerra de imagens" para ridicularizar o governo do Haiti" (Histórias Afro-Atlânticas, 2018, p. 338).

fazenda de criatório de gado. Em epopeia dialógica bantu, boi e vaqueiros narram drama de escravo foragido, rendendo-se por "flagelo da natureza", obrigando-o a descer de penhascos para beber água em várzea (Alencar, 1993).

Em cosmos africano, problemas da natureza advém de desequilíbrios entre suas forças e energias. Ao elogiar desempenho de cantadores, Alencar registrou suas *performances*, destacando: o "traço mais saliente das rapsódias sertanejas parece-me ser a apoteose do animal. O cantor é o espectro do próprio boi (...); o herói não é o homem e sim o boi" (Allencar, 1993). Alheio a culturas africanas, Alencar configurou *performances* de boi, animal de prestígio simbólico a povos bantu, sinalizando imaginário de *unidade cósmica*.

No anonimato oral, *Rabicho da Geralda* surpreende por ter sido impresso e cantado com data no texto literário: *"Chega enfim noventa e dois/ aquela seca comprida/ logo vi que era causa/ d´eu perder minha vida"*. Causou impacto, só alcançando compreensão em leitura de M. R. Trouillot, abordando a Revolução no Haiti, deflagrada em rebelião de agosto/1791. Analisando silêncios em torno da primeira e única rebelião escrava, em rápido comentário Trouillot deixou registro de grande significado: A existência de extensas redes de comunicações entre os escravos, das quais temos apenas indícios, não chegou a se tornar um tema *sério* de pesquisa histórica. (Trouillot, 2016, p. 168)

Pressentindo "extensas redes de comunicações", forjando laços dialógicos, conectando regiões com escravos, Trouillot alude a percepções do potencial comunicativo de corpos negros. Burlando o "poder do arquivo" senhorial, *Rabicho da Geralda,* em 1792, marca quando escravizados no Ceará receberam notícias de rebeliões no Haiti, onde grande parcela de africanos em lutas eram de povos bantu, recém-chegados do Congo.

Perspectiva com respaldo do linguista francês Emílio Bonvini, que veio ao Brasil e referiu-se a tradições orais africanas: "tal como tomou forma no Brasil, não é resíduo degradado no curso da escravidão, ao contrário soube guardar o essencial da tradição oral africana" (Bonvini, 2001, p. 42).

Mais recente, o historiador mexicano Juan de la Serna, diante trânsito de escravos no Caribe, fugindo do "pragmatismo britânico" para o "humanismo espanhol", pesquisando "como tal conhecimento circulava como acicate de ações reivindicatórias", surpreendeu-se "com o nível de conhecimento de escravos em colônias britânicas sobre 'práticas legais' e 'humanismo' em colônias espanholas" (Serna, 2012).

Emerge o potencial comunicativo entre escravizados, na contramão de histórias da escravidão que perderam de vista africanos burlando senhores. Tais indícios renovam pesquisas que assumam a condição humana de escravizados, pensados em suas formas cognitivas no enfrentar violências sofridas. Intercomunicações, gestuais e mímica fermentaram rebeldias em áreas culturais negras de Américas, que impõem rever o "não-ser" do escravo. Em ativas transgressões forjaram redes de comunicações, inconcebíveis a senhores letrados. Subvertendo premissas senhoriais, Trouillot ampliou suas reflexões:

> Impensável é aquilo que não se pode conceber dentro da gama de alternativas possíveis, aquilo que distorce todas as respostas porque desafia os termos sob os quais se formulam as perguntas. (Trouillot, 2016, p. 69)

Em meados do XIX, em verso e xilogravura em capa do folheto *ABC de Lucas de Feira*, artistas africanos narraram em letra/voz/imagem/corpo, confronto na Bahia. Esculpindo seu corpo em xilogravura, em imagem saturada de códigos simbólicos e epistêmicos, utilizaram linguagem metafórica: "astúcia de lógica oral" (Diagne, 2005).

Foragido em 1824 de fazenda em Feira de Santana, Lucas Evangelista – nome de pregações bíblicas – dominou o sertão baiano por 24 anos, junto a outros foragidos "para roubar e distribuir cabras, cabritos, galinhas" entre fugitivos em sertões baianos. Cangaceiro para uns, "para outros um negro que se recusava a viver como escravo" (*Correio da Bahia*, 2002), delatado e enforcado em 1849, foi cantado e gravado em literatura oral nordestina.

Em metáfora visual – representando sem abstrações dramas da escravidão –, xilógrafos conjugaram cosmos/corpo/cultura naquela rebeldia. Mais de século depois, em 1967, sua xilogravura foi integrada a Mural de Cultura Popular da Rodoviária de Feira de Santana, pelo artista baiano Lênio Braga; em 1969, inspirou filme clássico de outro artista baiano, Glauber Rocha.

Mergulhando em jogo metafórico, em chave de Exu, Glauber produziu – "Dragão da Maldade contra o Santo Guerreiro" –, assumindo lutas raciais e por terra, encenando dramas messiânicos no Sertão Nordestino, inflamado por Ligas Camponesas nos anos 1960. Filme de impacto, ampliou críticas à democracia racial no Brasil, em "anos de chumbo" daquele regime militar.

Sob política de silêncio do mundo letrado, emergem com vigor expressões de alteridade cognitiva de povos africanos, dimensões de corpo comunitário, como um pensar imagético em razão sensorial.

Figura 1. "Dragão da maldade" incorporado em Lucas Evangelista 1808/1849



Fonte: Mural de Cultura Popular na Rodoviária de Feira de Santana, Lênio Braga, 1967.

Em postura humana, língua em flecha, utensílios de trabalho nas mãos, o corpo de Lucas foi talhado com perfis de animais da terra, água, ar e fogo, traduzindo mundo físico-simbólico de culturas africanas. Representado em corpo híbrido, encarnou energias dos quatro elementos de culturas humanas – com rabo de escorpião, bicho da *terra*; corpo de serpente ligando água/terra; cabeça de ave ao eco*ar* sons de rebeldia, forjou o *fogo* da insurgência, em metamorfose de Dragão da Maldade.

> Os símbolos encarnados no corpo do Dragão, remetem ao etéreo, transcendental em culturas africanas, no esfumaçado de palavras de fogo e em transparentes asas do Dragão. Língua em flexa lembra estudo de Aby Warbug, entre nativos Pueblos (1896), em Norte América. (Warburg, 2004, p. 18)

Incorporando forças e astúcias de animais marcantes em suas culturas, o corpo de Lucas inseriu-se em reinos mineral, vegetal, animal, humano, em metáforas de imagens superpostas, sinalizando potencial de artes africanas. Usufruindo redes de comunicações, o corpo foragido e descartado, alcançou impacto nacional em rebeldia que se expandiu em tempos, espaços, linguagens e lugares de memória, de 1849 a anos 1970/80, enquanto “Dragão da Maldade contra o Santo Guerreiro” circular em salas de cinema.

Projetando *Lucas* em metáfora visual – “astúcia de lógica oral” –, os xilógrafos plasmaram sistema simbólico/epistêmico em corpo comunitário, concebido em filosofia proverbial, conforme provérbio bambara e peul, que circula em Hampâtê Bá (1982, p. 176) – “As pessoas da pessoa são inúmeras na pessoa” –, enunciando no avesso de abstrações, sentido comunitário de culturas negras. Referindo-se a provérbios em culturas africanas, seu sentido cognitivo, tais expressões síntese são apreendidas “como monumento verbal”, reunindo “à dimensão epistêmica, utilidade prática, projetando ao domínio de abstrações, em culturas alheias a conceitos” (Diagne, 2005, p. 63).

Raciocinando por enigmas, adivinhações, charadas, cenários ou outros recursos, sabedoria de povos sob lógica oral alcançam configurações plásticas. Não ao acaso, Mamoussé Diagne (2005) considera o traço essencial da oralidade advir de ser “a ideia virtualmente cena, espetáculo” (p. 63). Nas reflexões deste filósofo senegalês sobre a dramatização em lógica oral, na dinâmica produção/transmissão sob regência do “*drama* do saber”, em seu contínuo devir, o corpo africano advém “arquivo vivo”. Como em culturas orais, a “dramatização da ideia constitui necessidade, fornece modo de exposição, de validação do saber, meio eficaz de seu arquivamento”, dialogando com Foucault, em *Arqueologia do Saber*, desviou-se do sentido de arquivo no Ocidente. “Sem a mesma substância, nem os mesmos contornos”, contextualizou o corpo na arqueologia de saberes orais (Diagne, 2005).

Sem instâncias de livre escolha, figurações, metáforas, imagens são conjugadas, de modo a sustentarem o reino de *fonction imageante*, fundamental na cognição, transmissão, atualização de sabedoria oral africana. Sem caracterizar-se pela ausência da letra ou grafismos, o ato oral coloca em cena o corpo, que efêmero e fugaz abriu espaço a imagens, materializando representações do

real em metáforas, analogias, provérbios, símbolos correspondentes a imagens. Representação da representação, a letra constitui abstração; o oral advém enunciando poderes do corpo em ato performático.

Em relação ao continente África, importa saber como seus povos enfrentaram a expansão imperial europeia, iniciada em 1890, cinco anos após a Conferência de Berlim (1884/85), para não perderem "posses" que lhes foram atribuídas. Nesse sentido, relato de Henry Stanley, explorador contratado por Leopoldo II, da Bélgica, para tomar posse de seu "domínio" no Congo, configura abismo entre visão cósmico ontológica de africanos e europeus, manifestas em usos do corpo.

No dia 18 de dezembro, para cúmulo de nossas misérias, estes canibais tentaram um grande esforço para nos destruir, uns empoleirados nos ramos mais altos das árvores que dominavam a aldeia Vinya Ndjara, outros emboscados como leopardos entre as plantas ou enroscados como serpentes na cana-de-açúcar (História da África, 2002, p. 83).

Na visceral confrontação civilizacional entre Europa e África, corpos africanos empoderados em seus saberes, incorporando técnicas de defesa de animais de seu *imaginário cósmico*, frente tecnologias de guerra europeias, sofreram dramáticas perdas. Cosmogonias, corpos, tradições, práticas culturais abaladas suportaram transplante de costumes e valores aleatórios a seus universos. Europeus instalaram sua vontade e poder de domínio a mundos de povos e culturas outras. Precisa e insuperável síntese adveio de Frantz Fanon, denunciando os que perderam seus dons em *Les damnés de la terre* (1961).

Na mesma década, em 1899, outra narrativa de profundo desencontro entre europeus e africanos, advém de Joseph Conrad, *O coração das trevas*, ao descrever visão de grupo de africanos em viagem pelo rio Congo. Entre europeus, expandindo modernidade/ colonialidade, emerge questão de fundo em registo de Conrad. Socializados em regimes de energia e lógica oral, africanos manifestaram repúdios aos que surgiam em África.

Mas de repente, quando passávamos com esforço uma curva, lá estava um vislumbre (...) uma explosão de berros, um redemoinho de membros negros, um monte de mãos aplaudindo, pés batendo, corpos oscilando, olhos rolando (...). Estávamos acostumados a olhar a forma acorrentada de um monstro conquistado, mas ali – ali olhava-se uma coisa monstruosa e solta.

> Era fantástico, e os homens eram... Não, não eram inumanos. Bem, isso é que é pior... essa suspeita de que não eram inumanos. Eles uivavam e saltavam, rodopiavam e faziam caretas horrendas; mas o que mais nos emocionava era simplesmente a ideia da humanidade deles – como a nossa – a ideia de nosso remoto parentesco com aquele bárbaro e apaixonado furor. (Conrad J., 1984, p. 60)

Confronto entre disciplinados corpos e saberes letrados frente africanos em seus vibrantes corpos de mídia oral, rejeitando visão atordoante da presença do Outro, resultou em choque comum. Foi inusitado encontro entre "lógica escrita" e "lógica oral". O desconcertante destas

visões, resultando em livros, relatos, depoimentos, foi demorar um século a surgirem formas de tratamento reconhecendo diferenças em outros termos.

A primazia do homem ocidental, seus jogos de saberes/poderes só lentamente são contestados. Mary Luise Pratt (1999), interagindo com relatos de viajantes de séculos XVIII e XIX, em "um exercício de humildade", trazem "(...) obrigatoriamente, expressões contestatórias oriundas das áreas onde ocorreram as intervenções imperiais; a crítica ao império tal como codificada [veio] em cerimônia, dança, paródia, filosofia, contraconhecimento e contra-história, em textos descurados, suprimidos ou perdidos" (Pratt, 1999, p. 25), expressando desencontros e respostas veiculadas.

Povos de margens atlânticas, desmoralizados e racialmente atingidos por agentes de saberes universais, olhando modos de ser e viver alheios. Significativos são também argumentos de Stuart Hall, lembrando "El espetaculo del 'Outro'" (1997) e "El trabajo de la representación" (1997), estudos densos, centrados em representações sob tensões culturais. Além de Muniz Sodré (1988), sintetizando suas reflexões ao ato oral: "Nele o saber se dá como espetáculo e festa" (p. 95).

Constituídos em transmissões de saberes, de escravizados corpos africanos e da servidão ameríndia, fluem memórias e saberes em Américas. Como argumenta Taylor (2015, p. 30), povos nativos e africanos expressam outra forma "de conocer y ser en el mundo", materializando "cognición corporea". Conjugando letra/voz/corpo enfrentaram colonialidades, em linguagens onde hoje podemos antever alteridades cognitivas.

Centrada em matrizes orais de povos africanos, ao deslocar atividades acadêmicas para Marabá (UNIFESSPA), em contato com povos nativos da Amazônia, inéditos horizontes em lógica oral emergiram, graças à proximidade do Prof. Hiran a povos nativos do Pará. Em expressivos encontros, acesso a editoras e bibliografias da região Norte, fluíram aproximações a povos indígenas, agroecologia, meio ambiente, sem perder de vista literaturas africanas e nativas, ampliando horizontes.

Em relação a interesses por temas nativos, atraiu *A queda do céu: Palavras de um xamã yanomami,* de Dario Kopenawa e Bruce Albert, produzido entre "lógica oral" de Kopenawa e "lógica escrita" de Albert. Como *A queda do céu* contém metáfora e profecia, em palavras de Kopenawa tem-se acesso a epidemias alastradas entre povos da Amazônia, na abertura de estradas na floresta, avalanches de madeireiros e garimpeiros, em forte presença de brancos, absorvendo forças da floresta. A precariedade de viveres na região, crítica desde década de 1970, resultou em profecia de Davi Kopenawa: "Por mais que sejam numerosos e sabidos, seus médicos não poderão fazer nada. Serão destruídos aos poucos, como nós teremos sido, antes deles" (Kopenawa, 2015, p. 492).

3. Palavras do xamã Kopenawa: a Floresta Amazônica e visão cósmica Yanomami

Com a metáfora corpórea de Lucas reverberando na metáfora *A queda do c*éu [4], livro do xamã Davi Kopenawa e do antropólogo Bruce Albert, emerge universo em “lógica oral”, em palavras, metáforas, profecias de Kopenawa. Suas memórias transcritas com maestria por Albert, a décadas junto a povos da Amazônia, falando língua yanomami, tornaram premente acompanhar violências antigas e atuais de políticas públicas do governo Bolsonaro, no extermínio da Floresta Amazônica e genocídio de seus povos nativos, em escalada de palavras a dimensionar.

Em pacto intercultural de coautoria – ordenar e escrever a fluente sabedoria oral de Kopenawa, visão cósmica de povos Yanomami, iniciação xamânica e drásticas vivências na região –, em expressões desse líder e pensador nativo. Em defesa de mundo sentido, vivido, sofrido com/na floresta, em narrativas orais, ao mergulhar em oralidade nativa, tornou-se difícil ignorar aproximações entre práticas culturais africanas em diáspora no Nordeste e de povos Yanomami no Norte. As metáforas de Kopenawa, em criativas ironias ao branco, o delinear de cosmologia e viveres comunitários, aproximam-se de práticas culturais de povos africanos, abordadas nesse ensaio.

Em dança de sua apresentação, Kopenawa (2015) narra nome assumido “quando me tornei mesmo um homem”. Época em que “os garimpeiros tinham começado a invadir nossa floresta, acabado de matar quatro grandes homens yanomami”, sendo que “A Funai me enviou para encontrar seus corpos na mata”. Como só espíritos *xapiri,* visíveis e audíveis aos xamãs, estavam ao seu lado, deram-lhe o nome Kopenawa, por sua fúria para enfrentar os brancos. Nome advindo “dos espíritos vespas que beberam o sangue derramado por Arowë, um grande guerreiro do primeiro tempo.”

Situando o povo Yanomami no mesmo nível e *status* do branco, contrapôs o potencial de suas memórias e pensares ancestrais, a estranha urgência de brancos bloquearem em “peles de imagens” desenhos de suas palavras, impedindo fugirem de suas mentes.

Os brancos se dizem inteligentes. Não o somos menos. Nossos pensamentos se expandem em todas as direções e nossas palavras são antigas e muitas. Elas vêm de nossos antepassados. Porém, não precisamos como os brancos, de peles de imagens para impedi-las de fugir de nossa mente.

Não temos de desenhá-las, como eles fazem com as suas. Nem por isso irão desaparecer, pois ficam gravadas dentro de nós. Por isso nossa memória é longa e forte (Kopenawa, 2015).

Ao comentar, “os brancos acham que deveríamos imitá-los em tudo. Mas não é o que queremos. Não quero de modo algum ser um deles. A meu ver, só poderemos nos tornar brancos no dia em que eles mesmos se transformarem em Yanomami.” De modo não menos incisivo, reconhece o valor de seus saberes: “Eu não aprendi a pensar as coisas da floresta fixando os olhos em

4 *A queda do céu,* “inspirado por mito que conta o cataclismo que acabou com a primeira humanidade e que, para Yanomami, pode prefigurar o destino do nosso mundo, invadido pelas emanações mortíferas dos minérios e combustíveis” (ALBERT, 2015, p. 547).

peles de papel. Vi-as de verdade, bebendo o sopro de vida com meus amigos, o pó de *yãkoana*" (Kopenawa, 2015, p. 76). Em ironias ao mundo branco, produziu metáforas expressivas – "Povo da mercadoria", "comedores de terra", "peles de imagens" –, acentuando viveres, saberes e modos de ser yanomami.

Em sua apresentação, Albert revela minucioso e complexo trabalho intelectual de décadas. Com percalços próximos a nossas pesquisas e desafios relacionados ao estudo de matrizes orais africanas no Nordeste, Albert marcou seu "desconcerto" a etnografias nativas, "remetendo aos mesmos conceitos sociológicos africanistas, inadaptados à Amazônia indígena e, de modo idêntico, limitando suas abordagens em relação a cosmologia yanomami a registos esparsos, meros apêndices imaginários" (Albert, 2015). Sem vislumbrar semelhanças de linguagens e práticas culturais entre parte da África e Norte de Amazônia, respaldou estudos que ignoram culturas orais em África.

A "profunda identificação com o narrador, para poder habitar sua voz", "transmitir as palavras de seu modelo", "escrevendo-as em seu lugar", "me tornei outro para restituir a riqueza de suas palavras" (Albert, 2015, p. 538). Entretanto, ao tentar alcançar "formulações que permanecessem próximas do sistema de metáforas embutido na trama da língua yanomami" (Albert, 2015, p. 545), como sua "tentativa de recriação de um tom e formulações que fizessem justiça ao modo de expressão oral de Kopenawa e às emoções que o impregnam", valorizam seus esforços. Mas, neste encontro "entre-lugar", impossível perder de vista e valorizar pacto ímpar entre "Lógica escrita, lógica oral: conflito no coração do arquivo", de Mamoussé Diagne (2011, pp. 629-638).

Em trabalho intelectual de envergadura, Albert organizou e traduziu ao mundo letrado palavras de Kopenawa, "que recebeu rudimentos de alfabetização em sua própria língua de missionários da New Tribes Missions. Sua escolarização parou por aí" (Albert, p. 688). Estando Kopenawa distante do raciocínio linear da escrita e Albert alheio a dinâmicas e estruturas de narrativas orais, enfrentou dificuldades, comentando:

> Relatos de episódios cruciais de sua vida mesclam inextricavelmente história pessoal e destino coletivo. Ele se expressa por intermédio de uma imbricação complexa de gêneros: mitos e narrativas de sonho, visões e profecias xamânicas, falas reportadas e exortações políticas (Albert, 2015, p. 50).

A contramão de tempos modernos, povos ameríndios e africanos diversificam fertilidades da Terra, frente ao "Povo da mercadoria". Ao sentir semelhanças, ciente de diferenças locais, temporais, espaciais, respaldamos suas críticas aos civilizados do mundo ocidental, valorizando suas lutas e experiências nativas, quanto sua convivência com seres e espíritos da floresta. Sofrendo impactos na razia de seu espaço físico-simbólico, sujeitos a menosprezos de políticas públicas na contramão da floresta e de seus povos nativos, são os que dispõem melhores condições e sabedoria na preservação da vitalidade da floresta, habitando-a com seus animais e outros seres.

Narrando imaginário cósmico com humanos/não-humanos, com espíritos da natureza – "Além espíritos/ancestrais animais; espíritos da floresta (árvores, folhas, cipós, cupinzeiros, pedras, terra, água, corredeiras), incluindo os *xapiri*, perfazem a mitologia e cosmologia yanomami"

(Albert, p. 622) –, Kopenawa aborda práticas e tradições que alcançam ressonância em matrizes culturais africanas.

Em invasões de brancos à floresta, Kopenawa contraiu tuberculose em anos 1960, e malária década após. Além "fumaças de epidemia" [5], a abertura da Perimetral Norte, em 1973, pelo regime militar de então, vitimou aldeias, seus moradores começaram "a arder em febre" e "Não era uma doença de tosse qualquer", comentou Kopenawa (2015, p. 297), com Albert situando "vírus de gripe transmitido por intermédio de objetos infetados" (2015, p. 651). Questões que permitem avaliar o teor de infeções e genocídio, assolando povos da floresta desde anos 1970, quando podiam "ouvir de sua casa a voz dos grandes tratores que remexiam a terra. Jamais tinham escutado um ruído assim na floresta" (Kopenawa, p. 307). Em culturas orais, tudo têm vozes e ouvidos, em circuitos boca ouvidos voam sons e palavras.

Povos da floresta foram "os primeiros a ver brancos arrancarem o chão da floresta com suas máquinas gigantes, para abrir a estrada": tratores, escavadeiras, niveladoras e caminhões Caterpillar (Kopenawa, 2015, p. 305). Doenças trazidas por trabalhadores na estrada, madeireiros e garimpeiros – "comedores de terra"[6] –, chegaram com outras barbáries. Kopenawa relatou "Desmataram por toda a parte para abrir pistas a seus aviões e helicópteros[7] (...), os caminhos tinham virado lodaçais e rios reduzidos a poças de água barrenta, com a floresta infestada pela fumaça da epidemia *xawara,* de seus motores" (Kopenawa, 2015, p. 345).

> Máquinas chegaram à floresta sem que nenhuma palavra as tivesse precedido" – Kopenawa estranhou, em oralidade palavras anunciam devires –, mas "pude observar o rastro de destruição que os brancos deixavam atrás de si. Observava a floresta ferida." Muitas "as mulheres, crianças e velhos que morreram entre nós por causa da estrada (...) ver morrer os meus assim me revoltou. (Kopenawa, 2015, p. 306)

Vinculado à Funai (Fundação Nacional do Índio), em confrontos de garimpeiros com mortes yanomami, Kopenawa acompanhava o desenterro de mortos e o luto familiar. "Ao ver os cadáveres serem arrancados da terra, também eu chorei. Pensei 'O ouro não passa de poeira brilhando na lama'. Quantos mais dos nossos ainda vão assassinar?" Foi quando "meu pensamento ficou firme". "Então, por fim resolvi fazer visita a outros brancos (CCPY[8]), que falam defender nossa floresta, para escutar suas verdadeiras palavras" (KOPENAWA, 2015, p. 325). Foi o encontro de duas fontes de energia, uma nativa e outra vinda do norte da África, formado em antropologia na França, aclimatado na floresta. Tempo em que Kopenawa tornou-se ciente da ganância branca pela floresta e dos imensos recursos e tramites para preservá-la e mantê-la fértil.

5 Yanomami consideram que doenças contagiosas se propagam em forma de "fumaças de epidemia".

6 Metáfora cunhada por Kopenawa para referir-se aos garimpeiros.

7 "Nada menos que 90 pistas de pouso clandestino foram abertas (...) estimava-se que houvesse 40 mil garimpeiros, aproximadamente cinco vezes o total de sua própria população" (Albert, 2015, p. 562).

8 CCPY formada pela fotógrafa Claudia Andubar, Carlo Zacquini e Bruce Albert, criada em 1978, lutando pelo território Yanomami. A entrada de Kopenawa (1983) foi fundamental para seu sucesso em 1992 (Albert, 2015, p. 659).

Ingerindo *yãkoana*, em sonho[9], Kopenawa enuncia floresta entre seres visíveis e invisíveis – espíritos *xapiri* evocados por xamãs –, quando "o peito do céu emitir ruídos ameaçadores", evitando serem "esmagados pela queda do céu como escutei da boca dos homens mais velhos, quando criança" (Kopenawa, 2015, p. 194).

Era o primeiro tempo, no qual os ancestrais foram pouco a pouco virando animais de caça. Quando o centro do céu finalmente despencou vários deles foram arremessados para o mundo subterrâneo. Lá se tornaram os *aõpatari*, ancestrais vorazes de dentes afiados que devoram os restos de doença que os xamãs jogam para eles, abaixo da terra. Continuam morando lá. (Kopenawa, 2015, p. 195).

Narrando o mito *A queda do céu,* eliminando a primeira humanidade, que sofreu metamorfose em animais de caça, jogados no subsolo. Depois desceu outro céu, que substituiu o desabado. Foi *Omama,* demiurgo mítico, "que fez o projeto, como dizem os brancos." Em intercâmbio entre seus saberes e termos de brancos em oralidade plena de imagens, metáforas, poesia e política de seu mundo – sob impactos do "Povo da mercadoria", de "comedores de terra", e usuários de "peles de imagens"[10] –, Kopenawa representa invasores em irônicas metáforas.

Cunhadas em sua língua desde um perfil marcante, esboçou características dos intrusos. Em imaginário cósmico, habitado por humanos/não-humanos, personaliza seres e espíritos da natureza, configurando o universo físico/simbólico de povos yanomami, na magia da floresta. Alheios à dicotomia cartesiana, como a abstrações conceituais que subtraem o vivido e minam cognições corpóreas, em *sentipensar* a floresta longe de disjunções ocidentais, Kopenawa delineia cosmos e vida comunitária yanomami.

Em "rede de intercasamentos e interações rituais", os yanomami "constituem conjuntos multicomunitários de estabilidade e composição variáveis". Os de Watoriki – "Kopenawa e família formam cerca de 260 grupos locais yanomami" (Albert, 2015, p. 564). Entre comunidades de diferentes aldeias, realizam encontros intercomunitários, as festas *reahu*, iniciadas em praça da casa que acolhe. Festas com alimentos, diálogos cantados, ritual de ingestão de cinzas funerárias em cabaça com mingau de banana – último cuidado aos mortos, quando seus vestígios, saberes, memórias ficam em corpos vivos, compartilhando hábitos e costumes do grupo.

No imaginário ameríndio, em estágio originário de indiferença entre humanos e animais, em *logos* mítico houve tempo de convívio: seres com atributos singulares, enlaçando forças, energias cósmicas, intercomunicam-se, vivendo metamorfoses, sem separarem a humanidade da animalidade, em cosmos avesso à civilização ocidental.

A "capacidade de se identificar com não-humanos em função de suposto grau de proximidade com a espécie humana (...) lembra como povos pré-modernos representam relações com o ambiente: respeito pela natureza, com plantas e animais ou cuidado para não desequilibrar os ecossistemas" (Descola, 1998, p. 24).

9 "O sonho é considerado estado de ausência temporária da imagem corpórea/essência vital, se destaca do invólucro corporal para ir mais longe" (Albert, 2015, p. 616).

10 "Os Yanomami chamam páginas escritas de "peles de imagens". Escrever é "desenhar traços". (Albert, 2015 nota p. 610).

Viveiros de Castro, pesquisador de povos da Amazônia, já apontara:

> *A condição original comum a humanos e animais não* é *a animalidade, mas a humanidade.* A grande divisão mítica mostra menos a cultura se distinguindo da natureza que a natureza se afastando da cultura: os mitos contam como os animais perderam atributos herdados ou mantidos por humanos. (Viveiros de Castro, 2002, p. 355)

Na cosmologia yanomami, Kopenawa narra mutações. As costas desse céu que caiu no primeiro tempo tornaram-se a floresta onde vivemos o chão no qual pisamos. Por isso chamamos a floresta o *velho céu*, os xamãs a chamam *hutukara*, nome desse antigo nível celeste (Kopenawa, 2015).

> Na metáfora mítica, as costas do céu "tornaram-se a floresta", "o chão onde pisamos", em mutações cósmicas. Na floresta do *velho céu* "viemos à existência depois deles", enquanto "fantasmas da gente que saiu do céu". Pontuando laços entre a gente passada e sua geração, importa dizer que hoje, Hutukara nomeia a principal Associação Yanomami, organizada por Kopenawa. Sob céu que "se move, sempre instável", os pés que o sustentam nos confins da terra tremem tanto que até os *xapiri* ficam apreensivos! Um deles, porém, o espírito do macaco-aranha, mostra ser de todos mais corajoso. Sempre é o primeiro a segurar pedaços do céu que se desgarram e a tentar reforçá-lo. Não é macaco da floresta, é ser celeste, um espírito antigo e poderoso, com mãos muito habilidosas. Ele, no entanto, não conseguiria sozinho fazer os consertos. Muitos outros espíritos o auxiliam como os do macaco-da-noite, do jupará, da irara, do esquilo. (Kopenawa, 2015, p. 196)

Lembrando "É com os cantos de *xapiri* que meu pensamento pode se estender até pés do céu", Kopenawa delineia vasto cosmos corpóreo, povoado por seres celestes e espíritos habilidosos, empenhados em cuidados ao céu, em cosmovisão subjetiva, em dinâmica plena de laços e interações. Em universo com protagonismos culturais, Kopenawa projeta mundo articulado, em ligações de uns entre outros agentes. São seres vivos, ativos, que compartilham fertilidade e defesa da floresta junto aos povos nativos.

Partindo de interesse recente da etnologia ameríndia, "no pretendemos echar, mas leña al fuego del juego simbólico-político actual de identidades exclusivas. Por el contrario" estudiosos Latino Americanos situam: "nuestro objetivo es transgredir muros políticos y romper barreras conceptuales e históricas", como Stolke e Coello vêm abalando certezas ocidentais (Stolke & Coello, 2008).

Frente ao dualismo ocidental, descola contextualiza: "as cosmologias amazônicas estabelecem diferença de grau, não de natureza, entre homens, plantas, animais." Pesquisando povos Achuar, da Amazônia equatoriana, analisou dimensões culturais, interações a "espíritos invisíveis", em "interlocuções extralinguísticas que só podem ser apreendidas no curso de sonhos e transes induzidos por alucinógenos".

A característica comum a todas essas cosmologias é não separar o universo da cultura, que seria apanágio exclusivo dos humanos, do universo da natureza, que incluí o restante de entidades do mundo.

A identidade de cada um está sujeita a mutações e metamorfoses, fundadas em campos de relações que variam segundo os tipos de perceções recíprocas (Descola, 1998, pp. 27-28)

Acompanhando tais debates entre razoável conjunto de autores, em suas linhas de argumentação, Arturo Escobar situa grupos indígenas e comunidades rurais que "constroem" a natureza de modos distintos da forma moderna. Sem "visão unificada" de modelos locais de natureza, remetem a "modelos culturais da natureza" e de "sociedades da natureza" (Escobar, 2005, p. 139).

Em relação à "instituição do sonho", Ailton Krenak, intelectual nativo–na Constituinte 87/88 defendeu a causa indígena em *performances* inusitada -, aborda o sonho "como uma experiência relacionada à formação, à cosmovisão, à tradição de diferentes povos que tem no sonho caminho de aprendizado, de autoconhecimento da vida e aplicação desse conhecimento na sua interação com o mundo e outras pessoas". Sem pensar algo sem ser natureza, escreve o "absurdo" de "nós, os humanos, nos descolarmos da terra, vivendo em abstração civilizatória" (Krenak, 2019, p. 53).

Como povos que convivem com animais, plantas, seres e energias celestes, não são indivíduos, mas pessoas comunitárias, perturbam civilizados por interações sem limites – reúnem tudo e todos os seres da natureza –, preservando injunções que a modernidade letrada levou séculos a dissociar e higienizar.

Sabendo "se defender com seus *xapiri*", espíritos invisíveis, em imagens descidas em ações decisivas – "Todos os seres da floresta possuem imagem *utupë*, os xamãs a chamam e fazem descer" –, descortinando floresta visível só aos xamãs, Kopenawa a configurou repleta de "poeiras de luz" e "sons de árvores". "Seus troncos são cobertos de lábios que se movem sem parar. De bocas inumeráveis saem cantos belíssimos, numerosos quanto estrelas no peito do céu". *Omama* plantou "essas árvores de cantos nos confins da floresta, fincados a pés do céu sustentados por espíritos tatu-canastra e espíritos jabuti (Kopenawa, 2015).

Sendo "os *xapiri* imagens dos ancestrais animais *yarori* que se transformaram no primeiro tempo", em mutações, estes espíritos da floresta têm "amizade por ela, porque ela lhes pertence; a natureza é tanto a floresta como as multidões de *xapiri*, que a habitam." Sendo "minúsculos como poeira de luz".

Para vê-los de verdade, é preciso beber o pó de *yãkoana* durante muito tempo e que os nossos xamãs mais velhos abram os caminhos deles até nós. Isto leva muito tempo. Tanto quanto os filhos de vocês levam para aprender desenhos de suas palavras. É muito difícil (Kopenawa, 2015).

Relembrando sua iniciação xamãnica, solicitou aos xamãs mais velhos "me transmitirem cantos dos *xapiri* para poder sonhar de verdade". Em *Palavras de Omama*, criador dos *xapiri*, "incontáveis e não temos necessidade de desenhá-los para lembrá-los", emerge passagem que delineia oposições *Teosi* e *Omama*, escrito e oral, além contextos onde explicitam-se (Kopenawa, 2015).

4. Tornando-se Xamã

"Só após beber o pó de *yãkoana* por muito tempo", em companhia de seu sogro, um grande xamã, atingiu "o sonho dos espíritos, que permite a imagem dos xamãs viajar longe, para poderem "ver o que eram de fato o trovão, o céu, a lua, o sol, a chuva, a escuridão e a luz" (Kopenawa, 2015).

Sob efeito da yãkoana fiquei estendido no chão, inconsciente. Então, os espíritos onça e veado se aproximaram a me lamber a pele com a ponta de suas línguas ásperas. Provaram minha carne para saber se ainda estava ácida ou salgada. (...) Em seguida, os espíritos dos carrapatos agarraram minha imagem com a boca, enquanto os espíritos do céu a levaram (Kopenawa, 2015).

Saberes da floresta advém de experiências de quem nasce e vive em defesa de sua lógica vital, usufruindo dinâmicas do mundo natural e suas propriedades. É possível apreender saberes de povos da floresta, acompanhando interações de Kopenawa com animais e energias, distinguindo-os por sons e ritmos, ou contato com suas texturas.

Todo o cenário e rituais ao tornar-se xamã, realçam os sentidos do corpo, inseridos entre recortes do texto – "enxergá-los", "a luz explodiu num estrondo"; ouvir "cantos ao *xapiri* tirarem de nossas orelhas tudo que as entope e nos impede de ouvi-los"; sem cheiro de carne de caça "de nossas próprias presas"; sem "comer bananas, mandioca e beber água."

Na purificação corpórea e de seus sentidos, usufruem a condição humana em patamares físico/espirituais a contramão de valores e ações ocidentais. Assoprando pó da *yãkoana* em suas narinas, seu sogro "lhe transmite seus espíritos *xapiri* com seu sopro vital, *wixia*" – traduzido por força, vida, energia; "além respiração, *wixia* é associado à abundância de sangue, aos batimentos cardíacos e, portanto, à imagem do corpo/essência vital da pessoa" (Albert, 2015). Com "sopro vital", Kopenawa encarnou imagem de corpo/essência vital da pessoa.

Essa imagem, no *logos* cósmico Yanomami, o aproxima a noções de pertencimento a outros povos e culturas tradicionais, ampliando desafios ao mundo ocidental. Mais que saber local e cultural da natureza, povos yanomami, como outros povos tradicionais, detém possibilidades de superar a relação binária natureza e cultura.

Para Arturo Escobar, "A 'natureza' e a 'cultura' devem ser analisadas não como entes dados e pré-sociais, sim como construções culturais" (Escobar, 2005). Além do mais, (...) a diferença de construções modernas com sua estrita separação entre o mundo biofísico, o humano e o supranatural, entende-se que os modelos locais, em muitas conexões não ocidentais, são concebidos como sustentados sobre vínculos de continuidade entre as três esferas. Esta continuidade está culturalmente arraigada através de símbolos, rituais e práticas, plasmada em especial em relações sociais que se diferenciam do tipo moderno, capitalista.

Desta forma, os seres vivos e não vivos, e, com frequência supranaturais, não são vistos como entes que constituem domínios distintos e separados, em esferas opostas da natureza e da cultura, considera-se que as relações sociais abarcam algo mais que aos seres humanos (Escobar, 2005).

Em suas reflexões, Escobar aborda diferenças radicais em termos de "construções modernas", inserindo questões culturais, abarcando além "seres humanos" nas relações sociais. Recorte significativo para abordagem de passagens referentes a palavras interativas entre povos sob regimes orais, em recortes de viver xamã de Kopenawa.

Narrando que, aos poucos começou a "dar palavras à gente de minha casa", "me contentava em transmiti-las nos diálogos cantados *wayamuu,* da primeira noite de festas *reahu*"; "depois, no meio da noite, os homens mais velhos, anfitriões e visitantes, se agacham cara a cara, muito perto um do outro. Iniciam outro diálogo cantado – fazemos *yãimuu",* "palavras mais próximas e mais inteligentes". "São o âmago de nossa fala" (Kopenawa, 2015).

Ao "adquirir sabedoria, nas pegadas dos que o precederam nas falas de grande homem, começou a fazer discursos de *hereamuu*"[11], mais formais, cerimoniais, relacionados a mitos, rituais, cosmologia yanomami. Conforme Kopenawa (2015) "Os brancos ignoram completamente nossos modos de dialogar" (p. 392).

Em meio a experiências dialógicas cantadas, presença marcante de oralidade e a incentivos de sua gente – "Você irá falar em *hereamuu* aos brancos. Você sabe imitar a língua deles. Irá dar a eles nossas palavras" – e, como "levo esta floresta em meu pensamento. Cabe-me defendê-la", aliando ser xamã à diplomacia, em lutas pela floresta (Kopenawa, 2015).

Preparando-se para levar palavras Yanomami a brancos distantes, recorreu a habilidades de animais e energias da floresta. "Para ser capaz de proferir discursos em *hereamuu* com firmeza", valeu-se de expertises vocais de seres da floresta: como do gavião *kãokãoma*, voz vigorosa para "proferir exortações longas e potentes"; a de *Remori*, "espírito zangão que deu aos forasteiros sua língua de fantasma" e de *Porepatari*, "ser fantasma rondando pela floresta". Que:

> ...colocaram em mim suas gargantas de espírito para eu poder imitar a fala dos brancos. Ensinaram-me a pronunciar suas palavras uma após a outra com destreza e firmeza. Sozinho não teria conseguido, jamais teria sido capaz de fazer discursos nessa linguagem outra! (Kopenawa, 2015, p. 384)

Usufruindo recursos da floresta em sua trajetória, tal conjunto de recorrências sinaliza sentido comunitário, expandido a todos os seres de vida da floresta: "sozinho não teria atingido voz firme e articulada." Em vários momentos, Kopenawa menciona o "desconhecido" a brancos. Sem saberem dinâmicas da floresta, "palavras da gente da floresta" e seus "sonhos", não invocam seus *seres*, nem *sentem* ações frente desequilíbrios no "espírito fertilidade da floresta" (Kopenawa, 2015).

11 "A raiz desse verbo (*-here)* é a dos termos que designam os pulmões e os movimentos de respiração" (Albert, 2015, p.664). Entre povos da África, a antropóloga Calame-Griaule (2003) abordou circuitos da palavra no corpo até língua, dentes, boca.

Conhecendo o âmago da vida florestal, são "as coisas que os brancos extraem das profundezas da terra com avidez, minérios e petróleo", que confrontam seus habitantes. Argumentando "não são alimentos. São coisas maléficas e perigosas, impregnadas de tosses e febres", Kopenawa retomou histórico de relacionamentos com os metais. "Antes, só *Omama* tinha metal, trabalhado na sua roça". Pensou não ser *Omama* que criara esse metal. "Encontrou-o no solo e com ele escorou a nova terra que acabara de criar, antes de cobri-la com árvores e espalhar os animais de caça." Temendo arrancar essas coisas ruins da terra, "Preferimos caçar e abrir roças na floresta, para nos alimentar" (Kopenawa, 2015, pp. 357-358).

Alimentando-se de caça e pesca; frutos e roças, decoração corpórea com plumas, adereços, pinturas corporais em rastros de animais, atento aos seres, Kopenawa mantém traço ético nessas relações. Em interações alheias a ocidentais:

> Os animais também são humanos. Por isso se afastam de nós quando maltratados. No sonho ouço suas palavras de desgosto (...) é preciso flechar a presa com cuidado, para morrer na hora. Caso contrário, fugirá para longe, ferida e furiosa com humanos. (Kopenawa, 2015, p. 206)

Nesta subjetiva interação caça/caçadores, avaliou ser difícil perder de vista convivências, intercâmbios florestais ou mesmo receios de desequilibrar viveres em metamorfose, pois os animais que caçamos são os fantasmas de nossos ancestrais, transformados em caça. Uma parte de antepassados foi arremessada no mundo subterrâneo; outra ficou na floresta, na qual viemos a ser criados, e virou caça. Damos a eles o nome de caça, mas o fato é que somos todos humanos. Assim é (Kopenawa, 2015).

Como "seres no universo são 'criados' ou 'nutridos' com princípios similares, em muitas culturas não modernas, o universo inteiro é concebido como um ser vivente no qual não há uma separação estrita entre humano e natureza, indivíduo e comunidade, comunidade e deuses", na "medida em que a natureza é vista como possuidora de uma essência além do controle humano" (Escobar, 2005).

Para além controle humano, Kopenawa aprofunda divergências a brancos, afastando-se de atitudes que desconhecem a vida da floresta, agredindo suas dinâmicas com prepotência. "As árvores da floresta e as plantas de nossas roças não crescem sozinhas, como pensam os brancos. É seu valor de fertilidade que a faz assim, o que chamamos *nërope*, faz crescer a vegetação onde passa, impregnando a floresta, a faz húmida e fresca (Kopenawa, 2015).

Em *sentipensar* a natureza, em "interconexiones simbolicas" de povos nativos, o historiador Aby Warburg, em viagem a Norte América (1896), mesma década em que atuaram Stanley e Conrad, repensou relações humanos e animais. Na contramão daqueles exploradores, junto a Pueblos, povos nativos de Novo México e Arizona, centrou pesquisa, atento a interações indígenas com animais e vegetais.

Apontou relações ao sapo e aranha, pontos cardeais; como à serpente "enroscada y con la cabeça emplumada, símbolo del rayo de la tormenta", invocando chuva para colheita de milho. Em habitat rochoso e desértico, lutando contra a seca, a sede, pela subsistência graças ao cultivo do milho, legou ensaio revendo lógica cultural da presença de animais entre povos ameríndios.

> La actitud interior del índio hacia el animal (...) para poder apropriar-se de un elemento mágico de la naturaleza a través de la metamorfosis personal, algo que no podia obtener sin ampliar y modificar su condición humana. Considera al animal como un ser superior, porque la integridad de su naturaleza lo convierte en un ser mucho mejor dotado que el débil ser humano. Los humanos solo hacen en *parte* lo que el animal es enteramente. (Warburg, 2004, pp. 29-30, grifos do autor)

Expondo compreensão "probablemente universal en la representación del cosmos" de povos nativos, referiu-se a "la condition del ser humano, en cuja domesticación, abolición y sustitución está empeñada la civilización moderna", que "destruye aquello que el conocimiento de la naturaleza, derivado del mito, había conquistado con grandes esfuerzos." Warburg percebera, em fins do XIX, barbáries da primazia ocidental, alertando para não perderem dádivas de interações com a natureza (Warburg, 2004, pp. 65-66).

Referindo-se "aos processos xamanísticos de comunicação com o mundo animal" Gil, apreendendo o corpo em linguagem verbal, aponta: "com sua inscrição sedimentada no corpo e nos seus órgãos", pode alcançar coesão social fundada em "*infralíngua* gestual", que "faz falar" o corpo**.**

O corpo transforma-se: adquire uma inteligência, uma plasticidade de seu próprio espírito. Esta inteligência do mundo específico do corpo vai nele induzir movimentos sutis, associações, contaminações impercetíveis, mas decisivas que testemunham a transformação do espírito em espécie de grande corpo felino capaz de intuições, fulgurações, pressentimentos*, sextos sentidos* que só o pensamento por imagens pode fornecer (Gil, 1997).

Conectando cosmos/ corpo comunitário/ cultura da palavra, estas reflexões permitem retomar Kopenawa na defesa da floresta e de viveres ameaçados por brancos. Revirando suas entranhas, em amplidão de termos, contradições entre vida comunitária e valores mercantis, prontos a prestar serviços ocidentais, marcam sua mente e palavras amazônicas:

> Os xamãs yanomami não trabalham por dinheiro, como os médicos dos brancos. Trabalham unicamente para o céu ficar no lugar, para podermos caçar, plantar nossas roças e viver com saúde. Nossos maiores não conheciam o dinheiro. *Omama* não lhes deu nenhuma palavra desse tipo. O dinheiro não nos protege, não enche o estômago, não faz nossa alegria. Para os brancos, é diferente. *Eles não sabem sonhar com os espíritos como nós.* Preferem não saber que o trabalho dos xamãs é proteger a terra, tanto para nós e nossos filhos como para eles e os seus. (Kopenawa, 2015, p. 216, grifos nossos)

Em outro enunciado do poder da palavra em lógica oral, paralelos de Kopenawa expressam contundentes críticas ao branco e seu mundo, distinguindo-os em atitude moral, compromisso e perfil de consumo. Em relação aos termos utilizados, interações de ancestrais saberes a conhecer recente, de últimas décadas – como “cipós de metal” –, revelam o acesso sem limites a múltiplas intervenções que a floresta vivia. Individualismo e falta de atenções a desestabilizações profundas no horizonte do universo da floresta – genocídios, epidemias, assassinatos, razias pela “caça” a madeiras e minérios, poluições, alterações fluviais, erosão de montanhas, plantações à deriva por abertura de caminhos nocivos à frágil fertilidade florestal e seus viveres solidários – colocam-se frente a frente.

Inúmeras agressões, minando vidas presentes e futuras, comprometendo a saúde da floresta e de seus habitantes, como práticas culturais e arranjos com a natureza, forjados por demiurgos e ancestrais, resultaram em intensa indignação, reverberando em memoráveis palavras e imagens plasmadas por Kopenawa.

Não foi à toa que *Omama* soterrou o ferro, o ouro, a cassiterita e o urânio, deixando acima do solo só nossos alimentos. Escondeu seu metal lá no meio dos morros de terras altas, onde também fez jorrar os rios. Quando fazemos dançar a imagem desse pai dos minérios, se apresenta a nós como montanha de ferro subterrânea, cheias de imensas hastes fincadas de todos os lados.

Assim, esse metal está enfiado na terra como as raízes das árvores. Ele a mantém firme como espinhas fazem com os peixes e esqueletos com a de nosso corpo. Sem essas raízes de metal, a terra começaria a balançar e acabaria desabando sob nossos pés (Kopenawa, 2015).

Entremeando saberes e metáforas estruturantes de sua língua oral, associou “enfiado na terra” a raízes de árvores, espinhas de peixe, esqueleto do corpo, interpondo seu universo físico geográfico à parafernália tecnológica de meios e modos de explorações ocidentais. Expressando intercomunicações com a floresta, suas palavras e imaginário, provocado por agressões do homem branco ao solo e subsolo da Amazônia, sob governo de elites gananciosas, corruptas, acima de quaisquer suspeitas, Kopenawa fez de suas palavras um libelo no avesso discursivo de empresários e políticos do Brasil.

Se os brancos arrancarem o pai do metal das profundezas do chão com seus grandes tratores, como espíritos de tatu-canastra logo só restarão pedras, cascalho e areia. Escavando tanto, vão acabar até arrancando as raízes do céu, sustentadas pelo metal de *Omama*. O que os brancos chamam de futuro, para nós, é um céu protegido das fumaças de epidemia xawara e amarrado com firmeza acima de nós (Kopenawa, 2015).

Prevendo em seus saberes um futuro onde “só restarão pedras, cascalho e areia”, com palavras do tempo do sonho, com “raízes do céu sustentadas pelo metal de *Omama*”, sentindo toda extensão da cobiça de brancos, Kopenawa situou diferenças profundas entre o que chamam de futuro os alheios a floresta e o que aguardam os povos nativos. Em tempo de lutas contra máquinas, políticas predatórias, governos sem interesse por florestas e seus povos, rios, vegetais, animais, saberes da floresta, enquanto xamã com *sopro vital,* enunciou levar experiências vividas a outros povos, regiões e continente, línguas e interesses, em palavras diante incertezas previsíveis.

Sem xamãs, a floresta é frágil e não consegue ficar de pé sozinha. As águas do mundo subterrâneo amolecem seu solo e ameaçam irromper e rasgá-lo. Seu centro, firmado pelo peso das montanhas, é estável. Mas suas bordas não param de balançar, sacudidas pelos vendavais. Se os seres de epidemia proliferarem, os xamãs acabam morrendo e ninguém mais poderá impedir a chegada do caos. A floresta vai virar outra (Kopenawa, 2015).

Compromissos de xamãs com a vida, em atenção a contínuas intervenções que se abatem à floresta, em lutas por preservar fertilidade da maior riqueza ambiental da Terra, em alerta proclama "a floresta vai virar outra". Em vazio e silêncio de terra quase desabitada – "A fumaça do ouro deixou a floresta quase desabitada" –, palavras de Kopenawa (2015) reiteram "Somos habitantes da floresta. É esse o nosso modo de ser e são estas as palavras que quero fazer os brancos entenderem" (p. 511).

Em suas alteridades, povos com saberes semelhantes, em dinâmica de palavras, imaginário de unidade cósmica, memória corpórea, com histórias intercruzadas, usufruem potencial para renovar a Terra.

5. Amazônia Transcultural: xamanismo e tecnociência na ópera

Entre 2006 e 2010, uma ópera multimídia *Amazônia Transcultural*, envolvendo cosmologias e culturas diversas – a europeia, a brasileira e a yanomami –, em experimento transcultural de envergadura, foi produzido e apresentado em Munique, Viena e São Paulo, enquanto obra que problematizasse a floresta tropical. Que explicitasse a devastação como uma "dor amazônica", que vem "afetando cada vez mais a vida de todos nós, humanos e não humanos" (Laymert dos Santos, 2013).

Envolvendo mais de uma centena de profissionais europeus e brasileiros, como a comunidade da aldeia yanomami de *Watoriqui*, no sentido de uma criação coletiva, "uma ópera não *sobre,* mas *com* a floresta e sua gente", implicava em "apostar na possibilidade de abertura de um diálogo transcultural e não intercultural ou multicultural", sem nenhuma pretensão de encontrar denominador comum. Mas "para que o próprio compartilhamento de saberes e práticas fosse estabelecendo parâmetros para lidarmos com as diversas visões da floresta de um modo produtivo" (Laymert dos Santos, 2013).

Mediando voz, som, imagem; cosmos e corpo; arte-tecnologia-alteridade cultural, *Amazônia Transcultural – xamanismo e tecnociência na ópera,* sob organização do antropólogo Laymert dos Santos, em parceria com Goethe-Institut, SESC/SP, ZKM (multimídia alemã) encenaram culturas distintas em acesso a dimensões virtuais da realidade. Entre saberes diversificados realizou "paralelo xamanismo-tecnociência".

Para "construir diálogo entre o mundo virtual da máquina técnica e o mundo espiritual dos xamãs" – Laymert abriu para pensarmos como imaginário e realidade articulam-se, em convivências singulares. Em "operatórias distintas para lidar com o virtual, porque regidos por lógicas diferentes, resultando perceções de mundos diferentes", situou "convergência entre a perspetiva mítica Yanomami e a científica da SKM. A maquinação mítica e simulações tecno científicas", apontam na vida real "dispositivos de antecipação de uma catástrofe anunciada": a morte da

floresta amazônica (Santos, 2013).

Referências

Alencar, J. (1993). *Nosso Cancioneiro*. Pontes.

Antonacci, M. A. (2014). *Memórias ancoradas em corpos negros* (2 edição). EDUC.

Bhabha, H. (1998). *O Local da Cultura***.** Belo Horizonte: UFMG.

Bonvini, F. (2001). Tradição oral afro-brasileira: as razões de uma vitalidade. *Projeto História,* 22.

Buck-Morss, S. (2017). *Hegel e o Haiti*. n-1 edições.

Calame-Griaule, G. (2003). A nasalidade e a morte, *Projeto História*. 26.

Conrad, J. (1984). *O coração das trevas,* Editora Brasiliense.

Descola, P. (1998). Estruturas ou sentimento: a relação com o animal na Amazônia. *Mana: Revista de Antropologia Social*, *4*(1).

Descola, P. (1996). Constructing Natures: Symbolic Ecology and Social Practive. En Descola and Gísli (eds.). *Nature and Society. Anthropological Perspectives*. Routledge.

Diagne, M. (2005). *La critique de la raison orale*. Karthala.

Diagne, M. (2011). Logique de l´ecrit, logique de l´oral: conflit au coeus de l´archive. En: *Critique* (pp. 771- 772). Les **Éditions** de Minuit.

Escobar, A. (2014). *Sentipensar con la tierra*. Ediciones UNAULA.

Escobar, A. (2005). O lugar da natureza e a natureza do lugar. En E. Lander, (org.). *A colonialidade do saber: Eurocentrismo e ciências sociais*. CLACSO.

Fanon, F. (1961). *Les damnés de la terre***.** Maspero éditeur S.A.R.L.

Gil, J. (1997). *Metamorfoses do corpo*. Relógio D´Água.

Hampaté Ba, A. (1982). A tradição viva. En: Ko-Zerbo, J. (org.) *História Geral da* ***África***. Ática.

Histórias Afro-Atlánticas (2008). *Museo Nacional de Belas Artes Catalogo* (Vol. 1). Instituto Tomie Ohtake.

Hall, S. (2010). *Sin garantias: Trajectorias y problemáticas en estudios culturales*. Envión editores.

Hountondji, P. (2012). *A produção do saber na África Contemporânea.* Edições Pedago/Edições Mulemba.

Irobi, E. (2012). O que eles trouxeram consigo: carnaval e persistência da performance estética africana na diáspora. En *Projeto História*, EDUC.

Kopenawa, A., & Bruce, D. (2015) *A queda do céu: Palavras de um xamã yanomami***.** Companhia das Letras.

Krenak, A. (2019). *Ideias para adiar o fim do mundo.* Companhia das Letras.

Mbembe, A. (2000). *De la Postcolonie* (2da édicion). Edicions Karthala.

Monga, C. (2010). *Niilismo e negritude*. Martin Fontes.

Motta, L. (1921). *Os cantadores*. Livraria Castilhos.

Pratt, M. L. (1999). *Os olhos do Império: relatos de viagens e transculturação*. EDUSC.

Said, E. (2007). *Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente.* Companhia das Letras.

Sant´Anna, D. (2000). O corpo inscrito na história: imagem de um "arquivo vivo". In: *Projeto História*. EDUC.

Senghor, L. S. (2012). O contributo do homem negro. En M. Sanches. (orga.) *Malhas que o império tece*. Edições 70.

Serna, J. M. (2012). La circulación de ideas entre los escravos del Caribe. En M. Caicedo, (ed./com y.). *La diáspora africana: un legado de resistência y emancipación.* FUCLA.

Santos, L. (2013). *Amazônia Transcultural: xamanismo e tecnociência na ópera*. n-1 edições.

Sodré, M. (1998). *Samba, o dono do corpo*. Ed. Mauad.

Stanley, H. (2020). Dans les tenebres de la Afrique. Em J. Ki Zerbo. *História d África Negra* 1. Publicações Europa-América.

Stolke, V. & Coello, A. (Eds) (2008). *Identidades ambivalentes en América Latina (Siglos XVI-XXI).* Edicions Bellaterra.

Taylor, D. (2015). *El archivo y el repertorio: el cuerpo y la memoria cultural en las Américas.* Ediciones Universidad Alberto Hurtado.

Trouillot, M. R. (2016). *Silenciando o passado: poder e produção histórica.* Huya editorial.

Viveiros de Castro. E. (2002). *A inconstância da alma selvagem.* Cosac & Naif.

Warburg, A. (2004). *El ritual de la serpiente.* Libreria Paidós.

Zumthor, P. (2007). *Performance, recepção, leitura.* Cosac y Naify.

AUTOR

Maria Antonieta Antonacci. Professora Associada na Pontificia Universidade Católica de São Paulo, no Departamento de História e no Programa de Estudos Pós-Graduados em História. Defendeu Mestrado e Doutorado na Universidade de São Paulo e realizou pesquisa de pós-doutorado na École des Hautes Études en Sciences Sociales (Paris).

A mitologia como transmissão oral da educação infantil dos yanomami para sua integração social

Mythology as oral transmission in the Yanomami's childhood education for their social integration

João Paulino Da Silva Neto; Pamela Alves Gil



RESUMO

Como o adulto não indígena percebe a criança yanomami? O que nos propomos neste artigo é trazer elementos ao debate sobre a temática da criança indígena, desde uma análise comparativa das representações das crianças yanomami por meio de fotografias realizadas pelos religiosos na Missão Catrimani em 1993, onde indicava seu ambiente tradicional de educação familiar e suas diversas interações. Esse registro iconográfico, por meio de uma amostra de fotografias das crianças yanomami, comparadas ao registro autobiográfico de Davi Kopenawa, com suas lembranças de infância, no final de 1950 e início de 1960, permitiu-nos uma abordagem do contexto ambiental em que essas crianças estão inseridas, ao mesmo tempo observar suas interações com os adultos e o ambiente, com ênfase nos aspectos simbólicos, culturais e emocionais. Trata-se de uma metodologia triangular, documental, fotográfica e bibliográfica. Como resultados apontados, observou-se que o contraste de duas narrativas baseadas em suportes diferentes: a narrativa visual, fotográfica, e a narrativa escrita, literária (documental autobiográfica), demonstra a persistência, através da história de contato dos Yanomami, da mitologia oral na identidade cultural dessas pessoas, no final do século XX.

Palavras-chave: Antropologia Educativa; Crianças Indígenas Yanomami; Selva Amazônia Brasileira; Mitos.

ABSTRACT

How does the non-indigenous adult perceive the Yanomami child? What we propose in this article is to bring elements to the debate on the theme of indigenous children, from a comparative analysis of Yanomami children through photographs taken by religious at the Catrimani Mission in 1993, where they indicated their traditional environment of family education and their various interactions. This iconographic portrayal is recorded through a sample of photographs of Yanomami children, compared to Davi Kopenawa's autobiographical description, of his childhood memories, in the late 1950s and early 1960s, which allowed us to understand the environmental context in which these children are inserted, while observing their interactions with adults and the environment, with an emphasis on symbolic, cultural and emotional aspects. It is about triangular methodology, documentary, photographic and bibliographic. As results indicated, it was observed that the contrast of two narratives based on different supports: the visual, photographic narrative, and the written, literary narrative (autobiographical documentary), demonstrates the persistence, through the contact history of the Yanomami, of oral mythology in the cultural identity of these people at the end of the 20th century.

Keywords: Educational Anthropology; Yanomami Indigenous Children; Brazilian Amazon Jungle; Myths.

INFORMACIÓN
https://doi.org/10.46652/resistances.v3i5.83
ISSN 2737-6222 |
Vol. 3 No. 5, 2022, e21083
Quito, Ecuador

Enviado: april 28, 2022
Aceptado: junio 15, 2022
Publicado: junio 21, 2022
Publicación continua
Sección Dossier | Peer Reviewed





AUTORES

João Paulino Da Silva Neto
Universidade Federal de Roraima - Brasil
joao.paulino@ufrr.br

Pamela Alves Gil
Universidade Federal de Roraima - Brasil
pamela.gil@ufrr.br

Conflicto de intereses
Los autores declaran que no existe conflicto de intereses.
Financiamiento
No existió asistencia financiera de partes externas al presente artículo.
Agradecimientos
Al pueblo Yanomami y todos los indígenas de Latina América.
Nota
El artículo no se desprende de trabajos anteriores.

PUBLISHER



1. Introdução

No Brasil o debate sobre a temática indígena nunca esteve tão na ordem do dia como nestes últimos quatro anos, dado pela pauta neoliberal. Pretende-se desenvolver neste artigo um olhar desde as fotografias das crianças yanomami do Brasil traz ao público o descaso com os povos indígenas pelo projeto de genocídio. Um por quê deste trabalho seria entre muitas agendas pendentes dar lugar à agência da criança indígena, retirando o adultocentrismo europeizante, a fim de criar espaços de compreensão à realidade gritante na vida dos guardiões da floresta amazônica brasileira.

Os campos antropológicos e sociológicos foram abertos timidamente por Margaret Mead, nos anos quarenta do século passado, e logo por Philippe Ariès nos anos de 1973. No campo educativo há significativos avanços sobre estudo macro e micro da criança, mas ainda há muitas lacunas sobre os estudos da criança como protagonista nos estudos antropológicos e sociológicos. No Brasil, (Dourado, 1999), Escrevem "Uma história da criança brasileira", uma grande contribuição que traz discussões desde o encontro de dois mundos, embora só pela visão dos conquistadores, mediante a catequização dos jesuítas às crianças indígenas em 1549. Grifam os autores fazendo um grande esforço para documentar esse período (e frisam que há uma lacuna de meio século sem documentação), logo, perpassam pelo trabalho escravo, a nascente formação da "nação brasileira", percorrendo o período industrial até o século XX. Em Portugal no ano de 2004, Ferreira, desenvolveu uma tese intitulada "A gente gosta é de brincar com os outros meninos. Relações sociais entre crianças num Jardim de Infância"; trazendo uma grande contribuição ao campo educativo desde um olhar da etnografia sociológica na educação infantil. Na França, (Gil, 1997) desenvolveu sua tese doutoral sobre o papel das interações intrafamiliares, enfatizando os rituais e as condutas de cuidados fornecidos ao bebê, a partir do uso da tipoia como suporte do vínculo afetivo na díade mãe-bebê. No México, (Da Silva Neto, 2012), desenvolveu junto com as crianças maia sua tese doutoral interpretando desde as vozes das crianças indígenas maia seu agenciamento identitário em contexto intercultural na zona turística de Yucatán. Em uma revisão da literatura no portal *Scielo (2022)*, documentou-se quinze artigos científicos, todos eles a nível epidemiológico, entre eles pode ver em (Linhares, 1992). Podemos observar o quanto há carência nos estudos sobre a infância com os povos indígenas no Brasil.

Para clarificar o que iremos desenvolver a continuação, José Martí já apontava a relevância dos povos indígenas para o nosso bem-estar da humanidade, em suas palavras "Hasta que no se haga andar al índio no comenzará a andar bien la América" (Martí, 2005, p. 15). E complementarmente Dussel nos traz que, "[...] la exterioridad es el ámbito que se sitúa más allá del fundamento de la totalidad. El ámbito de la exterioridad es real sólo por la existencia de la libertad humana". (1996, p. 184). Assim como em outro trabalho, Da Silva Neto, discutia desde o México, que

> [...] desde a invasão/conquista e cobrimento da/o Outra/o (ameríndio), invadir, negar e encobrir a/o Outra/o foram estratégias para subsumir-se neste Outro-ameríndio, no novo mundo invadido e conquistado – foram e são mecanismos de em-cobrimento da/o Outra/o, ainda em processo *ad infinitum*, na América Latina

> e África, agora subsumidos nos conteúdos programáticos das Ciências Humanas e Sociais. Em-combrimento que se tem habilmente subsumido em projetos da modernidade/colonialidade do sistema-mundo geopolítico, que permanecem e continuam sutilmente no cotidiano do imaginário coletivo e nos conteúdos programáticos das universidades, de maneira especial, na formação de professores africanos, asiáticos, latinos e norte-americanos até os dias de hoje como estratégia de colonização da/o outra/o e continuação hegemônica do projeto do sistema-mundo, modernidade/colonialidade. (Da Silva Neto, 2020, p. 31)

Neste mote, busca-se observar mediante a técnica fotográfica as crianças do povo indígena Yanomami, etnia que mais ataques, estupros e homicídios vem sofrendo no país. Lançar um olhar sobre essa relevância e protagonismo dos indígenas como grandes figurantes do equilíbrio climático para o planeta terra, é dar o lugar de fala dos povos originários; é abrir espaços a epistemologia do diálogo desde a exterioridade do outro, dos povos indígenas.

O povo indígena Yanomami, cujo “etnônimo *Yanômami tëpë* significa humanos”, estão localizados no território que abrange a fronteira entre o Brasil e a Venezuela, correspondente a cerca de 21.000 pessoas vivendo em Roraima, no norte do Brasil. Os Yanomami, que já “mantinham no Brasil relações de guerra e de troca com uma dezena de grupos ameríndios vizinhos (...)”, teve “seus primeiros contatos esporádicos” com os não-indígenas entre 1910 e 1940 (Kopenawa & Albert, 2015, p. 557-560).

Procuramos discutir como o adulto não-indígena percebe a criança indígena? O que nos propomos neste artigo é trazer elementos ao debate sobre a temática da criança indígena yanomami, desde uma análise comparativa de representações por meio de fotografias realizadas pelos religiosos católicos na Missão Catrimani, em 1993, na floresta amazônica brasileira.

2. Da metodologia: imagens e lembranças

O problema de pesquisa estudou-se através de uma metodologia triangular, documental, fotográfica e bibliográfica, ao contrastar e complementar perspectivas diferentes sobre o mesmo objeto de estudo. Neste caso, a metodologia visual, baseada em investigações por meio de observação fotográfica segundo os pesquisadores da antropologia visual Margaret Mead, que trabalhou junto com Gregory Bateson, e John Collier, serviu de suporte para o diálogo de métodos.

Margaret Mead, cujas interpretações sobre a educação de crianças em diferentes culturas (Samoanos, Manus, Balinese) e em outros contextos sociais geraram muitas polêmicas no meio científico, no entanto contribuiu para os estudos da infância, utilizando-se de observação do comportamento da criança em meio natural somada a um inventário fotográfico, como método de registro da cultura, o que foi demonstrado em *Balinese character* (Bateson & Mead, 1942, p. XVI+278), texto no qual os autores tentaram representar o ethos balinês a partir de 25.000 fotogramas impressos em diapositivos. Já para John Collier, a câmera é uma extensão dos sentidos, “para manter vivo o momento cultural” frisando o uso correto de referências visuais para consolidar o significado da escrita a partir de observações de campo (Collier & Collier, 1986, p. 238).

Neste estudo, a fotografia, que corresponde a uma representação material baseada em traços persistentes estáticos (France, 1989. pp. 6-7), é utilizada como dado primário na pesquisa qualitativa. De fato, "a imagem "oferece um registro "(...) das ações temporais e dos acontecimentos reais-concretos e materiais" (Loizos & Gaskell, 2015, p. 137).

Parodiando a análise cinematográfica segundo Xavier de France (1989), a análise da fotografia pode ser feita, quanto ao espaço, pelas perspectivas tanto no macro cenográfica, relativa ao conjunto de agentes e seres vivos e inanimados presentes na imagem, como micro cenográfica, referente aos elementos em função de certas relações de composição obrigatória, complementaridade espacial, co-presença imediata e de simultaneidade funcional (France, 1989, pp. 41-42).

A fonte iconográfica para esse estudo foi obtida no Centro de Documentação Indígena Missionários da Consolata (CDI) localizado em Boa Vista, capital do estado de Roraima, Brasil. Destaca-se que o CDI, fundado em 2012, foi concebido pelo missionário da Consolata Carlo Zacquini, que trabalha com os Yanomami desde 1965. O acervo do CDI corresponde a 21.472 fotografias digitalizadas (Cunha, 2019, p. 79). Ainda se ressalta que os missionários da Consolata trabalham com o povo Yanomami desde 1953, iniciada com a expedição do padre Ricardo Silvestri, o que resultou na fundação da Missão Catrimani em 1965, pelos padres Giovanni Calleri e Bindo Medolesci, na área yanomami (Mwangi, 2015).

3. Discussão

Ao compararmos nosso estudo com o de outros pesquisadores da área de saúde que estiveram em campo. Somos muito sinceros e conscientes das grandes limitações e desafios que o estudo nos provocou. Sendo o principal deles a não estadia em campo para realizar um estudo atual *in locus* o, tendo que nos basear em fotografias realizadas por outros pesquisadores, que aqui nos documentaram. A saber, há no Brasil grande barreira para trabalhar com povos indígenas, citando alguns: as distâncias e os preços de horas voo para locomover-se às comunidades indígenas. Outro impeditivo, que ao nosso parecer, torna-se dúbio em dois aspectos: um pela burocracia junto a Fundação Nacional do Índio (FUNAI), órgão do governo federal responsável pelos cuidados e logísticas dos povos indígenas brasileiros; para o pesquisador ter acesso as comunidades indígenas e realizar trabalho de campo, exige-se passar sua pesquisa pelo comitê nacional de ética em pesquisa com seres humanos, em seguida pela apreciação da própria FUNAI, e logo pelos líderes comunitários; ao nosso ver, se as ações protetivas fossem realmente cumpridas e respeitadas pelo próprio órgão, seria algo realmente louvável, mas dentro do mesmo órgão, predominam muitas contradições sobre o verdadeiro "cuidar" dos indígenas.

No entanto, um entre nós trabalhou na área da saúde com os yanomami, justamente na Missão Catrimani, em 1999, podendo constatar o que as imagens do acervo da CDI procuram demonstrar.

Dada a limitação explicada anteriormente, optou-se pela perspectiva metodológica triangular, documental, fotográfica e bibliográfica, com a análise comparativa de representações das crianças yanomami por meio de fotografias realizadas pelos religiosos na Missão Catrimani em

1993, onde indica seu ambiente tradicional de educação familiar e suas diversas interações. Esse registro iconográfico, por meio de uma amostra de fotografias das crianças yanomami, comparadas ao registro autobiográfico de Davi Kopenawa, o grande e reconhecido nacional e internacionalmente líder do povo yanomami, que traz com suas lembranças de infância, do final de 1950 e início de 1960 (Kopenawa & Albert, 2015), comparação que nos permite observar a abordagem do contexto ambiental em que essas crianças estão inseridas, ao mesmo tempo que das interações entre crianças, adultos e ambiente, com ênfase nos aspectos simbólicos, culturais e emocionais.

Vale destacar que a fotografia já é conhecida pelos yanomami, em função das visitas de agentes do governo e pesquisadores em seu ambiente. "Todos os seres da floresta possuem uma imagem *utupë*–assim, *utupë toai*/ *utupë thai*, é traduzida como fotografar (Valentim M.A., 2019) -, ou seja, "imagem corpórea, essência vital, forma mítica primordial", que também designa a imagem fotográfica (Kopenawa & Albert, 2015, p. 621).

No acervo fotográfico [1], nota-se a distância entre a localização da comunidade na floresta e a pista de pouso com o helicóptero, o que assinala o isolamento da área yanomami e seu difícil acesso, o que retratávamos no início desta discussão.

Destaca-se nas fotografias a proximidade de pessoas yanomami adultas, o que demonstra a permissão da presença do fotógrafo nesse ambiente doméstico, de casa tradicional coletiva. Vale sublinhar o olhar de indigenista, que respeita a identidade cultural e os direitos do povo, ao enquadrar as cenas que observa. No mesmo ambiente, verifica-se a convivência de gerações, com idosos, adultos jovens, adolescentes e crianças de idades diferentes, de ambos os gêneros.

As pessoas fotografadas se apresentam de modo tradicional, com a pintura corporal à base de urucum, adornos de bastonetes em torno da boca e narinas femininas; adornos de penas coloridas na cabeça, nas orelhas e braços; adornos peitorais na forma de cordões de miçangas coloridas e como bracelete ou colar. Nota-se cordões de miçangas no quadril de meninas, saiotes vermelhos de algodão nas adolescentes e mulheres adultas.

Essa tradição já é transmitida pela mitologia yanomami, servindo de padrão para homens, mulheres e crianças. Desta forma, Davi Kopenawa relata que os *xapiri* ("imagens dos ancestrais animais *yarori* que se transformaram no primeiro tempo" ou "espíritos") "são cobertos de tinta fresca de urucum", enfeitados com motivos geométricos, formando "fileiras apertadas de pontos e traços pequenos, linhas sinuosas e círculos", como desenhos de pele de onça; trazem braçadeiras de miçangas, com penas de papagaio e de arara; e as cabeças são cobertas de penugem branca; (Kopenawa & Albert, 2015, pp. 111-113, 119). Por sua vez, os bastonetes que adornam as faces femininas são feitos com pedaços de caule da gramínea *pirima hi*, que são enfiados nos cantos da boca e sob o lábio inferior (Kopenawa & Albert, 2015, p. 623) estes podem ser decorados com penas pretas de mutum. Já nos lóbulos das orelhas as mulheres trazem "flores brancas das árvores *weri nahi* ou flores vermelhas das árvores *ata hi*", ou penas de papagaio, de pássaros *hëima si*, ou *wisawisama si* (Kopenawa & Albert, 2015, p. 127).

1 Frisamos que não trouxemos as fotografias para este artigo, porque os religiosos não permitiram usá-las por questão de ética junto aos yanomami e a FUNAI. Carência que limita muito a compreensão dos leitores.

Nota-se pelas fotografias o costume yanomami de manter uma brejeira, que consiste em um rolo de folhas secas de tabaco umedecidas com um pouco de água e passadas em cinzas de fogueira, sob o lábio inferior, para se acalmar, pois os *xapiri* apreciam o tabaco (Kopenawa & Albert, 2015, pp. 129, 623). Esse padrão de comportamento para lidar com as emoções contribui para aliviar as tensões cotidianas no ambiente de floresta.

Nas festas *reahu*, as mulheres são as primeiras a dançar, "às vezes com seus bebês nas costas dormindo na tipoia". E os homens seguem os movimentos femininos nas danças. "Homens e mulheres cantando em grupo se alternam, todas as noites do *reahu*". Assim sendo, as mulheres ficam enfileiradas, cantam e dançam lado a lado", de modo a avançar e recuar na praça central, enquanto os homens, em fila, as acompanham, giram em torno da mesma praça (Kopenawa & Albert, 2015, pp. 127, 621).

Constata-se momentos de interação corporal, sobretudo no espaço feminino da casa (*yano a xikã*), reservada para as redes, penduradas em torno de uma fogueira, (Kopenawa & Albert, 2015, p. 638), com a demonstração de trocas afetivas entre a mãe e o bebê yanomami, sustentado lateralmente junto ao flanco ou posteriormente contra o dorso materno, por meio de uma tipoia. Por outro lado, uma mãe partilha seu corpo entre os filhos, ao interagir com o bebê, sentado sobre seu corpo, permanecendo estendida na rede, ao mesmo tempo em que interage com o outro filho, ofertando a outra mão para a criança em pé junto à rede. Igualmente, observa-se a participação de meninas no cuidado de crianças menores, notadamente segurando o bebê no colo, mantendo-o na rede.

Pode-se observar a caminhada em fila na floresta, que ocorre, às vezes em situação difícil, como a cena de uma mãe que carrega um bebê às costas, enquanto suspende uma criança, ao atravessarem um igarapé. Depois, acontece a parada na floresta, quando todos se sentam para repousar, limpar os parasitas nos cabelos. Os *xapiri* sempre param nesses lugares abertos para "descansar, comer e, sobretudo, se arrumar" (Kopenawa & Albert, 2015, p. 120).

Lembra Davi Kopenawa que, na sua infância, permanecia "muito tempo na floresta" e observava os mais velhos, nas atividades de caça e na roça. Ele participava da vida familiar, ora se inserindo no universo masculino, ao acompanhar o padrasto em expedições na floresta, acampar por longos períodos e dormir em tapiris, para caçar e coletar frutos, recordando-se dos cuidados fornecidos por seu padrasto, que o alimentava com carne de caça, mel selvagem, banana e mandioca; ora ficava junto à mãe, ao pescar com timbó, pegar caranguejo-de-água-doce, coletar frutos, colher mandioca e banana na roça, ou buscar lenha, que ela mesma rachava com machado (Kopenawa & Albert, 2015, pp. 237- 239).

Grande parte da educação das crianças consistia na aprendizagem por observação, "imitando tudo o que faziam os adultos". Desta forma, as crianças repetiam cotidianamente as atividades realizadas pelos adultos nos diversos ambientes. Para isso, Davi participava do "grupo de meninos da mesma idade", indo à caça, flechando "passarinhos e lagartos, na floresta ou nas roças vizinhas" e à pescaria com seus pares, e no retorno a casa comunal, os meninos moqueavam a caça e organizavam pequenas festas *reahu*, na praça central, nas quais entoavam cantos *heri*

e realizavam a dança de apresentação. Nessas danças, os meninos formavam casais, mantendo as meninas seguras pelo pulso. E, como os adultos, os meninos brincavam de faz de conta, ao fingirem "beber o pó de *yãkoana*, como fazem todos os homens no último dia do *reahu*" e imitarem "sua raiva no decorrer dos diálogos *yãimuu*", quando "(...) agachados aos pares, maltratávamo-nos segurando uns aos outros pelo pescoço" e "(...) cantávamos gritando nos ouvidos dos nossos parceiros e batendo com a palma da mão em seus flancos". Na verdade, os adultos "nos encorajavam, brincando", relata (Kopenawa & Albert, 2015, pp. 239-240).

As fotografias mostram os momentos de interações familiares, como as crianças nas tipoias junto ao corpo materno ou andando pela casa comunal abraçadas com seus pares. Percebe-se a transmissão de saberes, quando crianças de diversas idades participam de um aparente "ritual do choro", entre adultos, no colo das mães que expressam choro ou um menino observa a mãe preparando um beiju. As crianças acompanham os rituais sagrados, como a expressão do choro coletivo, uma vez que" (...) os Yanomami pranteiam juntos os seus mortos, sem jamais nomeá-los (Kopenawa & Albert, 2015, p. 237). E, diversas fotografias demonstram a participação das danças coletivas. Segundo as lembranças de Davi, a transmissão da mitologia e histórias tradicionais à criança ocorria à noite, enquanto ele criança deitado na rede observava a mãe soprar o fogo de tempos em tempos (Kopenawa & Albert, 2015, p. 237). Nesta perspectiva, mitologia de transmissão oral encontra-se com a transmissão por posturas e gestos cotidianos de modo intergeracional.

Neste sentido, durante o dia, as crianças brincam junto aos adultos, porém, à noite se recolhem, pois, "*Weyaweyari* pode roubar a "imagem das crianças que ficam brincando fora de casa até tarde". Outros espíritos também prejudicam as crianças, tais como: o "espírito gavião *Koimari*, que talha as crianças com seu facão afiado, o espírito borboleta *Yãpimari*, que leva embora suas imagens" e o espírito sol *Moth okari*, que provoca febre nas crianças", amarrando-as e devorando--as (Kopenawa & Albert, 2015, pp. 124-125).

Desta forma, percebe-se nas fotografias que as crianças yanomami em atitude de esquiva e de vergonha, uma vez que mantêm os dedos da mão na boca. Na realidade, o primeiro contato com os *napë* (brancos/não indígenas), para Davi Kopenawa, aos três ou quatro anos, o apavorou. "Minha mãe me fez agachar ao seu lado e depois me cobriu com o grande cesto de cipó que usava para carregar lenha. Eu estava apavorado, mas ela conseguiu me acalmar (...)"; assim, Davi ficou imóvel, aguardando a partida dos forasteiros (Kopenawa & Albert, 2015, pp. 243, 637). Esse receio do estrangeiro continua presente nas atitudes das crianças, nesse período de observação das cenas, no ano de 1993. Assim, em uma fotografia, uma menina parece brincar, manipulando de modo solitário um galho, em outra, um menino mantém uma perna flexionada e segura o dorso do pé, em atitudes mais introspectivas.

Se, tradicionalmente, as crianças escutavam as palavras de seus semelhantes e as vozes da floresta, atualmente, no século XXI, Davi observa que as crianças "não têm mais medo dos brancos". De fato, essas crianças são influenciadas pelos "brancos" (não indígenas), ao brincarem com brinquedos que representam o mundo urbano, "quando fabricam aviõezinhos de madeira

e jogam bola" (Kopenawa & Albert, 2015, pp. 240, 244). O que percebe tendencias de rupturas culturas provocadas pelo contato com os *napë* (brancos/não indígenas).

Por outro lado, percebe-se também nas fotografias as condições de saúde das crianças yanomami, com casos de parasitose intestinal, de desnutrição. Durante a infância de Davi Kopenawa, em 1959, teria ocorrido uma epidemia de doença exantemática (como se apresenta o sarampo, a rubéola ou a escarlatina) em função da grande circulação de agentes do Serviço de Proteção aos Índios (SPI) e da Comissão Brasileira Demarcadora de Limites (CBDL) na região, agravo, denominado de "espíritos *xawara* da epidemia", que vitimou "mulheres, velhos e crianças, bem como vários xamãs". Por outro lado, projetos da rodovia Perimetral Norte (BR-210) e de assentamento agrícola ocasionaram um impacto ecológico e epidemiológico, com epidemias de malária e de infecções respiratórias, o que "provocou a morte de 13% da população yanomami no Brasil". Além disso, em 1987, cerca de 40 mil garimpeiros haviam invadindo a área yanomami, com consequências terríveis para este povo (Kopenawa & Albert, 2015, p. 249, 562, 639).

Nesse contexto do excluído, do visto como não evoluída pelos não-índio, como colonizadamente se trabalha no Brasil, o "branco", este europeu colonizador. Para nosso entendimento "uma lógica operativa cuja atuação é o campo das decisões políticas, pedagógicas" (Da Silva Neto, 2020, p. 128), nos fundamentamos em:

> [...] Las decisiones prácticas, además del ámbito de la política, se toman igualmente en la erótica, la pedagógica y en el nivel del antifetichismo. Su punto de partida es, pasivamente, la interpelación del otro (del oprimido como exterioridad), operativamente, la negación de la negación (negación de la opresión) y afirmación de la exterioridad. La categoría esencial de este método es, negativamente (metafísicamente), la de exterioridad; afirmativa y operativamente la de liberación (y no ya la mera libertad de Kant). El princípio del método práctico es el de la analogía (que incluye el de distinción, pasivamente, y el de innovación, creativamente). Se trata de una lógica operativa, que se refiere semánticamente a decisiones políticas, eróticas, pedagógicas etc. (Dussel, 1996, p. 189)

O exercício das crianças ao ensinar-nos como escutar e mais observar o nosso ao redor, foi brilhantemente trabalhado pelo antropólogo-linguista Carlos Lankersdorf, que viveu com os maia *tojolabales* colocando em prática a didática do escutar para falar como falar escutando:

> El escuchar es, pues, más problemático de lo imaginado. [...] Los tojolabales tienen, pues, una concepción particular de las lenguas porque las entienden compuestas de dos elementos, el escuchar y el hablar. Son de igual importancia los dos. Si no se habla, no se escucha ninguna palabra, y si no se escucha se habla al aire. Por eso, ya desde los términos del tqjolabal, las lenguas son diádicas, por no decir, dialógicas.

Encontrou-se no acervo de Documentação Indígena (CDI) do estado de Roraima, Brasil, imagens que nos levou a uma análise tanto macroscópica, o que envolveu a totalidade da fotografia, o contexto, como microscópica, referente ao conteúdo e às minúcias das cenas. Visualizando as cenas com relação a lugar, tempo, ângulos e planos, repetidamente, se permitiu perceber melhor o detalhe, o gesto de cada sujeito envolvido nas fotografias.

4. Conclusões

O contraste de duas narrativas baseadas em suportes diferentes: a narrativa visual, fotográfica, e a narrativa escrita, literária (documental autobiográfica), demonstra a persistência, através da história de contato dos Yanomami, da mitologia oral na identidade cultural dessas pessoas, no final do século XX, como pode ser observado na representação das posturas e gestos das crianças yanomami, em suas interações familiares e aquelas relativas ao ambiente de floresta amazônica, com ênfase nos aspectos simbólicos, culturais e emocionais.

O olhar do fotógrafo, não-indígena, porém indigenista, realça de forma cuidadosa e respeitosa, as minúcias da criança yanomami, enquanto pessoa, corporificada em interação com o ambiente natural e espiritual, em meio a palavras e gestos da mitologia desse povo.

Nossas limitações estão relacionadas com a dificuldade do acesso a comunidade indígena, por questões de logísticas econômicas e das grandes distancias em voo, único meio para chegar a estas comunidades no coração da Amazônia. Portanto, esperamos para futuros estudos, preencher essa lacuna deixada aos leitores e contamos com a vossa compreensão.

Referências

Bateson, G., & Mead, M. (1942). *Balinese Character. A photographic analysis.* The New York Academy of Sciences.

Collier, J. J., & Collier, M. (1986). *Visual Anthropology: photography as a research method.* University of New Mexico Press.

Da Silva Neto, J. P. (2012). *Niños mayas de Kanxoc: comunidad emblemática, familia, escuela y proceso identitario en contexto intercultural. [Tesis doctoral,* Universidad Nacional Autónoma de México]

Da Silva Neto, J. P. (2020). *Saberes dos povos indígenas Maya e Yanomami. Desaafios epistêmicos no processo de descolonização.* UFRR.

Dourado, A. E. (1999). *Uma história da criança no Brasil.* CENDHEC.

Dourado, A., & Fernandez, C. (1999). *Uma história da criança brasileira.* CENDHEC.

Dussel, E. (1996). *Filosofía de la liberación.* Nueva América.

France, X. d. (1989) Éléments de scénographie du cinema. (Tradução pessoal). Universite Paris X, Formation de recherches cinematographiques.

Galafassi, G. (2017). Conflictividad social, contradicción y complejidad: entre las clases y los movimientos sociales. En G. Galafassi y S. Puricelli (Comps.), *Perspectivas críticas sobre la conflictividad social.* Ediciones- Theomai Libros y GEACH.

Gil, P. A. (1997). *La Mère (BATU): Etude ethno-psychologique de la relation mère-bébé dans la population Deni (Amazonie-Brésil).* (These pour le Doctorat, Université René Descartes, Paris V.)

Kopenawa, D., & Albert, B. (2015). *A Queda Do Céu–Palavras De Um Xamã Yanomami*. Companhia das Letras.

Linhares, A. C. (1992). Epidemiologia das infecções diarréicas entre populações indígenas da Amazonia. *Cadernos de Saúde Pública, 8*(2), 121-128. https://doi.org/10.1590/S0102-311X1992000200002

Loizos, P. V., & Gaskell, G. (2015). *Pesquisa qualitativa com texto: imagem e som: um manual prático.* Tradução Pedrinho Guareschi. 13ª ed. Vozes.

Manerba, J. E. (2022). *Territórios livres de mineração: pelo direito de dizer não e disputar alternativas.* Comitê Nacional em Defesa dos Territórios frente à mineração/Conselho do Observatório Dos.

Molina, L. (2021). *O cerco do ouro: garimpo ilegal, destruição e luta em terras Munduruku.* Comitê Nacional em Defesa dos Territórios Frente à Mineração.

Mwangi, M. A. (2015). *As Missionárias da Consolata na Amazônia Brasileira 1949-2011.* Gráfica e Editora América.

Valentim, M. A. (2019). Utupë: A imaginação conceitual de Davi Kopena. *Cuaderno de Estética Aplicada, 13*(24), http://revistaviso.com.br/articleview/317

AUTORES

João Paulino Da Silva Neto. Profesor investigador del Centro de Educación, Universidad Federal de Roraima, Brasil. Pós-Doc. en Estudios Interdisciplinarios Ciencias y Humanidades (CEIICH/UNAM,2020), Doctor en Antropología Social–Universidad Nacional Autónoma de México (2012), Maestría en Pedagogía–Universidad Nacional Autónoma de México (2007).

Pamela Alves Gil. Profesor investigador del Centro de Educación, Universidad Federal de Roraima, Brasil. Pós-Doc. en Sociología–Universidad Católica Pontificia–PUC MG (2016), Doctor en Psicología–Universidad René Descartes, Paris V, (1997). Maestría en Psicología–Universidad René Descartes, Paris V, (1990).

O guarda-chuva e a máquina de escrever: as artes negras como phármakon da Europa

The Umbrella and the Typewriter: Black Arts as Europe’s Phármakon

Rafael Gonzaga de Macedo



RESUMO

Quando Édouard Manet pintou entre 1862 e 1863 a obra Le Déjeuner sur l’herbe e a expôs no Salão dos Recusados em 1863, a sensualidade da mulher nua sentada ao lado de dois homens, vestidos à moda da época, provocou grande escândalo na sociedade francesa daquela época. Entretanto, a fotografia de duas mulheres zulus, publicada na revista britânica Photographic News em 1879 teve um efeito completamente contrário à famosa pintura de Manet. O presente texto investigará a fascinação exercida pelo exótico, sombrio e mítico na construção da sensibilidade de pensadores e artistas da vanguarda e na representação dos povos não ocidentais, bem como a construção de noções como “arte primitiva” ou mesmo “arte africana” que operaram no interior do discurso modernista sobre a arte, mostrando que modernismo e colonialismo se conectam de forma brutal e surpreendente.

Palavras-chave: Arte primitiva; vanguarda; modernismo; arte negra; artes negras.

ABSTRACT

When Édouard Manet painted the work Le Déjeuner sur l’herbe between 1862 and 1863 and exhibited it at the Salon des Refuseds in 1863, the sensuality of the naked woman sitting next to two men, dressed in the fashion of the time, caused a great scandal in French society. from that time. However, the photograph of two Zulu women, published in the British magazine Photographic News in 1879, had an effect completely contrary to Manet’s famous painting. The present text will investigate the fascination exerted by the exotic, dark and mythical in the construction of the sensibility of thinkers and artists of the avant-garde and in the representation of non-Western peoples, as well as the construction of notions such as “primitive art” or even “African art” that operated within the modernist discourse on art, showing that modernism and colonialism are brutally and surprisingly connected.

Keywords: Primitive Art; Avant-garde; Modernism; Black Art.

INFORMACIÓN
https://doi.org/10.46652/resistances.v3i5.86
ISSN 2737-6222 |
Vol. 3 No. 5, 2021, e21086
Quito, Ecuador

Enviado: marzo 02, 2022
Aceptado: mayo 08, 2022
Publicado: mayo 16, 2022
Publicación continua
Sección General | Peer Reviewed





AUTOR

Rafael Gonzaga de Macedo
Pontíficia Universidade Católica de São Paulo - Brasil
rafael.gonzaga.macedo@gmail.com

Conflicto de intereses
La autora declara que no existe conflicto de interés posible.
Financiamiento
No existió asistencia financiera de partes externas al presente artículo.
Agradecimiento
Meus agradecimentos à querida mestre Maria Antonieta Antonacci.

Nota
O presente artigo é parte da pesquisa que desenvolvi na tese Arte Africana: invenções, que foi defendida para a obtenção de título de doutor na Pontíficia Universidade Católica de São Paulo.

PUBLISHER



Quando Édouard Manet pintou entre 1862 e 1863 a obra, que seria chamada por Aby Warbug de “estandarte na luta pela libertação clara dos grilhões do virtuosismo acadêmico” (2015, p. 349), a nomeou *Le Déjeuner sur l’herbe* (O almoço sobre a relva) e a expôs no Salão dos Recusados em 1863, a sensualidade da mulher nua sentada ao lado de dois homens, vestidos à moda da época, provocou grande escândalo na fina-flor da sociedade conservadora francesa. O maior problema não era a nudez feminina em si mesma – basta lembrarmos a longuíssima tradição de corpos femininos nus representados na pintura –, mas sim o fato de que a obra de Manet invocava não uma nudez distante, no sentido de pintar uma figura mitológica, mas o fato de ser a nudez de uma mulher “real”, que poderia ser a vizinha ou a esposa de um dos frequentadores do Salão (Coli, 2010, p. 109).

Figura 1. Édouard Manet *Almoço sobre a relva* (1863). Óleo sobre tela, 214 x 270 cm



Fonte: Museu do Louvre, Paris, França.

Quase ao mesmo tempo em que Manet era “censurado” pelo conservadorismo da sociedade francesa, William Bouguereau pintava a sua obra *O Nascimento da Vênus*, de 1879, que também mostrava uma figura feminina nua, mas, ao contrário de *O almoço sobre a relva*, ninguém se chocou com a nudez da Vênus de Bouguereau. O nu só era aceitável se ele fosse supralunar, ou melhor, olímpico.

Figura 2. William-Adolphe Bouguereau *O Nascimento de Vênus* (1879) Óleo sobre tela, 300 x 218 cm



Fonte: Musée d’Orsay, Paris.

Em se tratando da atitude diante do corpo humano em geral e da nudez nas artes visuais do século XIX em particular, podemos também nos aventurar no campo da história da fotografia, na qual também havia uma clara distinção entre o nu aceitável e apreciável, e aquele que ofendia os olhos da burguesia consumidora e apreciadora de arte. Naquela época, as fotografias que retratavam o nu feminino quase sempre se reportavam à tradição visual das pinturas clássicas. As poses das modelos lembravam famosas pinturas da tradição artística europeia. É o caso, por exemplo, de uma fotografia de Auguste Belloc, de 1850, que se aproxima de forma contundente da obra *Vênus ao espelho* de Velázquez, pintada entre 1647 e 1651.

Figura 3. Auguste Belloc. *Sem* Título, c. (1850). Impressão em albumina



Fonte: Ewing (1996, p. 69)

Figura 4. Diego Velázquez. *Vênus ao espelho* (1647-50). Óleo sobre tela, 1,22m x 1,77m



Fonte: National Gallery, Londres

Entretanto, as boas e compreensíveis almas europeias daquele final de século reconheciam que, em alguns casos, o nu era aceitável, talvez até mesmo aconselhado. Pode-se trazer como exemplo as fotografias que mostravam a nudez de outros povos e culturas como a imagem de um mensageiro japonês seminu, realizada na década de 1890, por Kusakabe Kimbei. Segundo William A. Ewing, tal imagem não causou estranhamento algum entre aqueles que a viram. A mesma coisa pode ser dita da fotografia de duas mulheres zulus, publicada na revista britânica Photographic News em 1879. Esta última invoca uma série de questões como: noções de raça, conceitos sobre a beleza, sexualidade, natureza animal do homem, noções de decência e moralidade e a distinção

entre “selvagens” e “civilizados”. E, além de tudo, a *Photographic News* atendia à obsessão do público leitor pela “descarada nudez de suas protagonistas” (Ewing, 1996, p. 12).

Figura 5. KusakabeKimbei. *Homem levando uma carta daimeo*, c. 1890. Impressão em albumina



Fonte: Ewing (1996, p. 83)

Figura 6. Desconhecido. *Um feliz ano novo (Mulheres zulus),* c. 1879. Copia moderna.

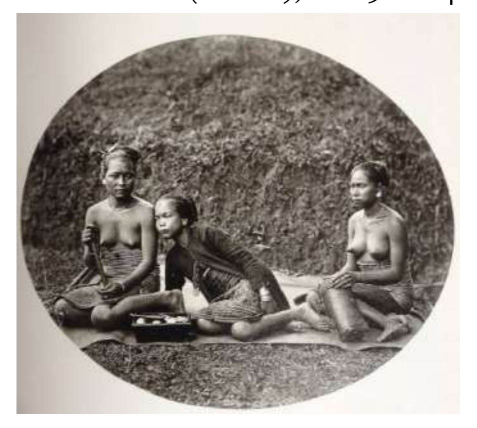


Fonte: Ewing (1996, p. 13)

Assim como a fotografia de mulheres zulus, também é possível encontrar uma fotografia feita em 1890 de autoria desconhecida de três mulheres iban, (povo polinésio que habita regiões da Malásia, Brunei e Indonésia) sentadas sobre uma espécie de esteira. Duas delas estão com os seios desnudos e todas posam para o olhar europeu, cercadas de artefatos “exóticos” de seu próprio povo. Talvez ainda mais impressionante seja o estudo de uma mulher motu de Papua-Nova Guiné, fotografia do lendário viajante e orientalista inglês Francis Richard Burton.

Como administrador colonial entre os habitantes locais, Burton mostrava bastante interesse, até mesmo, obsessão sexual pela nudez das mulheres. Entretanto, como podem parecer à primeira vista, as fotografias de Burton não são documentos realistas ou mesmo etnográficos, mas verdadeiros cenários inventados, pois o fotógrafo elaborou uma imagem a partir das tradições pictóricas do final do século XIX. O corpo da mulher motu, nesse sentido, converte-se em uma modelo inspirado na deusa Vênus – compare sua postura com a pintura de Bouguereau -, simulando uma escultura grega. Assim, a jovem se converte em uma odalisca oriental e sua atração sexual se desvanece entre imagens refinadas e inspiradas no imaginário europeu do século XIX (Ewing, 1996).

Figura 7. Desconhecido. *Sem título (Borneo),* c. 1890. Impressão em albumina.



Fonte: Ewing (1996, p. 77)

Figura 8. Richard Francis Burton. Mulher Motu remando uma canoa, c. 1890. Cópia a partir de um original em vidro.



Fonte: Ewing (1996, p. 76)

A postura diante da nudez na Europa, no final do século XIX, recompõe um tortuoso caminho em que podemos utilizar a metáfora dos dois lados da mesma moeda. De um lado, temos a repulsa da sensibilidade da época em reconhecer o corpo nu em sua nudez, digamos temporal, cultural e mesmo carnal, pois, ao mesmo tempo em que se pintava deusas nuas, não era aceitável representar o corpo feminino nu sem essas camadas "mitológicas". Do outro lado, temos a aceitação geral de que a nudez do corpo dos orientais/Outro era aceitável, pois essa nudez se constituía como uma "vestimenta" adequada para povos não ocidentais (Ewing, 1996).

O ávido interesse pela nudez dos orientais, no entanto, demonstra duas coisas: a primeira é que, como nos mostra Edward Said, a constituição desse Outro como o diferente em relação à Europa foi inerente à construção da identidade europeia, uma identidade que só pode nascer na relação com a diferença, isto é, na comparação com outras culturas na medida em que se estabeleciam hierarquias, classificações entre o Ocidente (moderno) e Oriente (primitivo). A segunda: a aceitação da nudez enquanto "vestimenta" natural de homens e mulheres orientais se dava porque estes eram catalogados, na gramática do imaginário eurocêntrico de então, como figuras exóticas e primitivas, que causavam um sentimento ambivalente: repulsa e fascinação.

Por uma ironia do destino, é justamente a fascinação exercida pelo exótico, sombrio e mítico que atraiu a sensibilidade de pensadores e artistas da vanguarda para o mundo dos "primitivos". Entre os chamados "simbolistas", por exemplo, como Rimbaud, na literatura, e Gauguin, nas artes plásticas, existiu um vívido interesse pelas formas de expressão desses povos, tidos como mais puros e intensos, quando comparadas ao maneirismo praticado e ensinado nas academias de arte da Europa daquele momento.

Assim, para Gauguin, a arte deveria incorporar os poderes mágicos que existiam nos objetos dos "povos primitivos". O artista parisiense buscava a selvageria que havia sido subtraída do homem moderno. Essa era a razão, mas não a única, de sua fuga, primeiro para Pont-Aven e depois para o Taiti (Argan, 2010, p. 431). Aliás, acerca da questão da nudez do civilizado e do primitivo, pode-se trazer para o texto o fragmento de uma carta de Gauguin para August Strindberg escrita em 5 de fevereiro de 1895:

> A Eva que pintei (e só ela) logicamente pode permanecer nua diante de nossos olhos. A sua, nesse estado simples, não poderia andar sem impudor e, excessivamente bela (talvez), seria a evocação de um mal e de uma dor.
>
> Para levá-lo a bem compreender meu pensamento, compararei, não mais essas duas mulheres diretamente, mas a língua maori ou turaniana falada pela minha Eva, e a língua falada pela sua mulher, escolhida entre todas, língua com flexões, língua europeia.
>
> Nas línguas da Oceania, compostas dos elementos essenciais conservados em sua rudeza, isolados ou fundidos sem nenhuma preocupação com a polidez, tudo é nu e primordial. (Chipp, 1996, p. 79)

Na descoberta da plástica negra, encontrou se o Outro na arte nas Américas, na África e na Oceania, e até mesmo em comunidades rurais francesas como Pont-Aven. Talvez o sentido

semântico de negro de que estamos falando aqui pode ser primeiro encontrado nos poemas de Rimbaud reunidos na obra *Uma temporada no inferno*, de 1873. Em grande medida, Rimbaud compôs uma aventura vanguardista *avante la lettre*, uma vez que o narrador perscruta sonhos, terras distantes, parte em busca de um passado ancestral e mergulha no desconhecido:

> Sim, tenho os olhos cerrados para a vossa luz. Sou uma, um negro. Contudo posso salvar-me. Vós sois falsos negros; vós, maníacos, ferozes, avarentos. Mercador, tu és negro; magistrado, tu és negro; general, tu és negro; imperador, velho prurido, tu és negro; tu bebeste um licor não selado, da fábrica de Satã. – Este povo está inspirado pela febre e pelo câncer. Mutilados e velhos são de tal modo respeitáveis que pedem que os cozinhem. – O mais sábio é abandonar este continente, onde ronda a loucura para prover de reféns estes miseráveis. Entro no verdadeiro reino dos filhos de Can. Conheço ao menos a natureza? Conheço-me a mim próprio? – Basta de palavras. Sepulto os mortos em meu ventre. Gritos, tambor, dança, dança, dança, dança! Nem sequer considero que ao desembarcarem os brancos, cairei no nada.
> Fome sede, grito, dança, dança, dança, dança! (Rimbaud, 1891)

O "verdadeiro negro" para Rimbaud é sinônimo de subversão, a recusa da sociedade civilizada de sua época. O negro é a metáfora do Outro, da diferença. Dessa forma, as "artes negras" e a "plástica negra", tal como representada pelas vanguardas, engendram em si a potência dialética como antítese necessária para que levassem adiante o projeto de subversão da sensibilidade estética que eles identificavam como artificial e acadêmica. Nesse sentido, cabia ao vidente o papel de ver e sentir as formas do porvir e, ao negro, o de subverter as formas consagradas por maneirismos e convenções estéticas decadentes, inaugurando uma nova sensibilidade.

Para as vanguardas artísticas do começo do século XX, subverter o gosto associado ao senso comum não apenas era desejável, mas uma exigência. Se as fotografias de corpos nus escandalizavam e assombravam a decadente sociedade vitoriana – na visão vanguardista –, então elas deveriam ser boas. Uma tênue ligação entre a nudez e a crítica à sensibilidade burguesa aparece repentinamente. A nudez pueril do primitivo passa também a vestir e proteger os artistas da vanguarda das perigosas e conformadas ideias acadêmicas.

Desta forma, se, por um lado, há que ser vidente, por outro, há que ser, também, negro – a questão, portanto, é compreender de que negro as vanguardas estavam falando. Já se tornou lendário o relato da visita do artista espanhol Pablo Picasso ao Museu de Etnografia do Trocadéro em Paris, em 1907. Segundo o próprio artista, naquela visita, ao deparar-se com máscaras africanas, oceânicas e mesmo ibéricas "primitivas" uma nova consciência tomou de súbito. Naquele museu, Picasso não apenas olhou para aquelas peças, mas deixou que elas as olhassem de volta para o seu interior. Para ele, o papel do artista era dar forma àquilo que causava assombro, sendo

esta a melhor maneira de exorcizar justamente o medo nos homens. É isso, conforme escreve Renata Bittencourt, que Picasso desejava ao pintar os rostos à maneira de máscaras na obra seminal *Senhoritas de Avignon (2012, p. 13)*.

Em sua experiência, Picasso se depara com "fetiches" e "exorcismo" quando olha para as artes negras (não apenas as africanas, mas até mesmo as ibéricas "primitivas". Os artistas e intelectuais da vanguarda deslocaram os sentidos dessas obras plásticas negras, reposicionando-as no interior do regime de enunciação estético/modernista do começo do século XX. Eles não desejavam conciliar a tradição estética ocidental com a estética negra, mas, sobretudo, extrapolar e mesmo subverter as antigas tradições artísticas europeias, reconhecendo nas expressões plásticas dos povos "primitivos" o repertório capaz de se adequar a seus projetos estético-políticos, isto é, revigorar suas próprias experimentações artísticas, permitindo a invenção de formas sensíveis e dos limites materiais de uma vida por vir (Rancière, 2009).

A representação do Outro enquanto "o primitivo" foi o eixo fundamental no qual as artes africanas passaram a ser valorizadas, pois, nas palavras de Emanoel Araújo (Bevilacqua, J. R. S. & Silva, R. A., 2015, p. 5), eram recebidas na Europa como produtos de um ato livre de criação, isto é, ainda não reprimidas pelas amarras acadêmicas. No olhar das vanguardas do final do século XIX e as duas primeiras décadas do século XX, essas artes eram capazes de mediar os objetos através da imaginação humana, extinguindo as fronteiras entre o sagrado e o profano.

Com efeito, na "autocrítica" da história da arte efetuada pelas vanguardas no final do século XIX, segundo Peter Bürger na obra *Teoria da Vanguarda* (2012, p. 48), operou-se um novo movimento em que a arte e a estética praticada na Europa deixaram de ser absolutas e passaram a ser compreendidas como processos históricos dialéticos situados no tempo e espaço, bem como reconhecimento de diversos subsistemas artísticos. Essa nova maneira de encarar a prática artística e estética permitiu a relativização de outras "estéticas" não europeias, visto que eram oriundas de outras experiências, tempos e espaços.

O significado de vanguarda que pensamos aqui parte dos apontamentos feitos pelo filósofo francês Jacques Rancière, que nos diz que existem duas formas distintas de conceber a ideia de vanguarda modernista da primeira metade do século XX. A primeira, e mais comum, a concebe dentro de uma noção militar de força que marcha à frente, ou que detém os atributos necessários que determinam o sentido de evolução histórica e escolhas políticas. Essa noção atrela a ideia de vanguarda à de partido, de destacamento avançado com capacidades de dirigir e interpretar os signos da história (2009, p. 43), ou seja, desemboca, inevitavelmente, em uma noção autoritária de vanguarda.

A outra ideia de vanguarda, a que melhor caracteriza o novo regime estético que busca inspiração nas artes negras, emerge da concepção de que a vanguarda seria capaz, através de um ato de vidência e de escritura automática e onírica, antecipar/revolucionar a estética do futuro.

O impulso para o ato de vidência já estava presente nos escritos de Nietzsche, como em uma passagem do aforisma Da Redenção de *Assim Falou Zaratustra*:

> E quando meus olhos fogem do presente para o passado, eles sempre encontram os mesmos fragmentos e membros e as mesmas chances do medo – mas não homens.
> O presente e o passado sobre a Terra – Oh! Meus amigos – isso é o que me é mais insuportável; e não viveria se eu não fosse um vidente daquilo que está por vir.
> Um vidente, um proponente, um criador, um futuro próximo e uma ponte para o futuro e – oh! E mesmo um aleijado na ponte: tudo isso é Zaratustra. (2012, p. 139)

Em outro momento também ouviremos: "*hay que hacersevidente*!" clamará André Breton, fazendo eco a Rimbaud e Nietzsche, na obra *¿Qué es surrealismo?*

Um exemplo dessa postura "vidente" pode ser encontrado em um texto de 1927 do crítico, escritor e poeta Carl Einstein, em seu livro*Die Kunst des 20. Jahrhunderts (*A arte do século XX), quando ele aponta para a importância do sonho e da vidência na busca cubista em revolucionar a sensibilidade através das formas:

> El sueño, que es presentimiento y metamorfoses, tiene un alcance mucho más amplio que las representaciones del presente: remueve el passado olvidado y temido, descende ahí donde moran los muertos y les hace hablar y dibujar, (abre?) las puertas del futuro aún desconocido, de modo que sus visiones son, de entre todas las experiências vividas, las de mayor profundidad temporal. La consciencia, en la medida en que nos inhibe, queda apartada; y la alucinación, que ya no está bloqueada por las convenciones, gana – gracias a la anestesia del vidente, que es también concentración de fuerzas – una movilidad que ensancha la consciência. (2013, p. 17)

A importância dada à vidência revela a intencionalidade do olhar das vanguardas para as artes africanas, pois o agenciamento da arte africana, especialmente esculturas e máscaras, acontece em meio a um *surrealismo etnográfico e experimental*. É como se, para os artistas modernistas, conceber o status de arte à "plástica negra" significasse a subversão da arte europeia de então. A arte negra seria, portanto, uma espécie de narcótico inserido na corrente sanguínea da sensibilidade europeia, causando a embriaguez alucinatória para uma verdadeira experiência surrealista, nos termos benjaminianos (1994, p. 23). Essa experiência decorrente do encontro de uma arte negra com uma europeia produziria uma síntese capaz de transformar a estética ocidental. Essa nova síntese, porém, não seria hegeliana nem teleológica, mas uma coisa nova, arredia e incompleta, frágil, mas em estado constante de inquietude, uma síntese-abertura.

Quando Einstein escreveu Negerplastik em 1915 ele também estava inserido na tradição de um olhar estético romântico, que desde Friedrich Schiller e sua obra Educação Estética do Homem (1995) advogava a necessidade de transformação social através de uma revolução da sensibilidade. Isto é, era preciso criar novas formas de sentir e viver. Essa longa tradição, que remonta à primeira metade do século XIX, emerge em seu pensamento através da busca latente pelo sublime, que a arte africana, aos seus olhos, manteria intacta. Conforme argumenta Fredric Jameson, o sublime foi a base na qual os modernistas e as vanguardas se fundamentaram para erguer

seu edifício estético (Jameson, 2006, p. 169). Sublime é tudo aquilo que o espírito humano não pode abarcar, é, em sentido variado, o sentimento oceânico descrito por Freud. Ele é, também, o inconsciente e, portanto, o que os modernistas como Paul Gauguin em seu primitivismo, Pablo Picasso e André Breton no cubismo e surrealismo, respectivamente, desejavam expressar em suas obras. As artes oriundas das academias de belas artes, nessa busca pelo sublime, representariam o vazio e o mecânico, pois foram criadas através de convenções acadêmicas e esquematismos caducos e sem vida. O sublime, por outro lado, estaria na sensibilidade das crianças, nas viagens oníricas dos loucos e na espiritualidade das sociedades ditas primitivas, que exprimiam as verdades mais profundas por meio de uma sensibilidade ainda não corrompida pela razão burguesa e industrial.

Movidos pelo ímpeto romântico em ver o Outro como o *dérangement* (desarranjo) dos hábitos mentais e espirituais europeus (Said, 2007, p. 212), as vanguardas olharam para as artes negras como o *phármakon* (remédio/veneno) para o fazer artístico do Ocidente, pois, nos regimes de representação dos europeus em geral, as expressões estéticas desses povos se mantinham puras desde os primórdios do tempo.

Um desdobramento exemplar dessa busca pelo abstrato e pelo sublime nas artes africanas é a invenção de uma taxonomia hierárquica entre as produções artísticas africanas, que perdurou por todo o século XX e quiçá ainda perdura. De um lado, estariam as tradições artísticas palacianas, cujas obras glorificariam o Estado e as dinastias e que eram representadas em especial pela escultura iorubá (particularmente a estatuária do reino ancestral de Ifé), mas, também, pelos bronzes do Benim, Daomé, Kuba e Congo – regiões que conheceram sociedades estatais estáveis em algum momento ou que tiveram contato com povos estrangeiros, especialmente portugueses e holandeses. Como essas produções se aproximavam de uma arte figurativa e, consequentemente, do gosto comum europeu, elas não eram consideradas artes puramente africanas, pois os teóricos europeus, em busca do primitivo e do sublime, consideravam que o naturalismo dessas esculturas era oriundo do contato desses povos com estrangeiros. Tal consideração é presente, por exemplo, na obra *A plástica africana*, publicado em 1921 por Einstein.

> Chegamos agora aos tipos mais conhecidos da arte em bronze de Benin. Eles representam o que provavelmente é mais familiar para o europeu convencional, que percebe um naturalismo bastante forte e aguarda com expectativa a oportunidade de ser capaz de maravilhar-se com a técnica, prática e habilidade de execução das ideias africanas. No entanto, nada torna mais suspeita a qualidade artística desses bronzes que sua incômoda proximidade com o gosto europeu padrão. Notamos uma exaltação similar nas sobrestimadas cabeças de argila e na cabeça de bronze de Olocum do país iorubá. (Einstein, 2013, pp. 94-95)

Essa tradição naturalista da arte africana não agradou Einstein por duas razões: a proximidade dela com o gosto europeu e o suposto naturalismo expresso, especialmente, pelas cabeças da tradição de Ifé e do Benin. Do outro lado, construiu-se uma fabulação sobre a tradição artística comunitária, que seria mais pura e que invocava os laços familiares e da terra. Há casos mais complexos e híbridos como a arte iorubá e a bambara – com produções palacianas e comunitárias.

Por alcançarem o horizonte de expectativa "comunitário" e não "representativo", tais obras foram valorizadas por artistas, críticos e colecionadores (Said, 2007). Essas tradições comunitárias eram representadas, entre outras, pela arte oriunda da região do Camarões, pois "o requinte de Benin, que guarda um quê de importado, foi descartado" (Einstein, 2013, p. 15), já que nessas regiões os povos viviam de forma mais "primitiva", sem um Estado para lhes impor cânones e graças a isso pode-se encontrar uma arte *puramente* africana:

> No isolamento do Cameroun, garantido pelas montanhas, o estilo Benin ressurgiu com uma intensidade particular, experimentou um renascimento rústico e rejeitou as influências europeias que afetaram o estilo costeiro; tornou-se novamente, e de forma convincente, africano. (Einstein, 2013, p. 91)

Partindo dessa linha, a tradição artística palaciana seria hierárquica, racional e impura, pois tocada por influências externas, e por isso se tornou "requintada" e figurativa, expressando bustos de governantes, figuras representando reis, etc. Já a tradição comunitária seria pura, coletiva, igualitária e emotiva, criada através de formas abstratas e expressando crenças e valores culturais verdadeiramente africanos. Essas últimas foram recebidas com mais entusiasmo e foram exaltadas como inspirações para artistas como Picasso. As exposições dessas artes comunitárias, ainda hoje, costumam incluir referências à sobrevivência da família, à fertilidade da terra e ao ciclo da vida, da morte ao nascimento.

Essas "taxonomias" entre diferentes formas de produção artística africana, entretanto, foram pensadas e nomeadas de forma arbitrária no início do século XX, pois jamais existiram categorias fixas no interior das tradições comunitárias e palacianas – especialmente na tradição escultórica iorubá. Como já foi destacado, aliás, muitas vezes um artesão recebia encomenda de povos vizinhos, fazendo com que um artista de uma região acabasse influenciando artistas de outras regiões. Ou, não era raro que artistas emigrassem de um povo a outro, ou que mestres recebessem aprendizes de regiões distantes. É comum, conforme nos conta Frank Willet (2017), por exemplo, encontrar esculturas bamanas talhadas à maneira senufa (p. 17). E os artistas que esculpiam para os palácios também trabalhavam para comunidades menores. Além disso, a arte palaciana iorubá, por exemplo, como demonstra as obras de Olowe de Ise, são atravessadas tanto por influências comunitárias como por referências ao poder e ao Estado.

Nesse sentido, em paralelo a esta perspectiva formalista e teórica, pode-se notar também os primeiros sinais do surrealismo que se delineia na maneira como as vanguardas representaram as artes negras. Não é coincidência que, em 1920, o expoente máximo dessa vertente da arte modernista, André Breton, tenha declarado que o surrealismo tinha certas ligações com os "povos de cor" (Mbembe, 2018, p. 84). Conforme demonstra James Clifford, o surrealismo é filho direto da devastação vivida na Primeira Grande Guerra. A Batalha de Somme em 1916, por exemplo, provocou 1 milhão de mortes no campo de batalha, e tal destruição era até então inconcebível. Essa experiência subverteu qualquer medida humana possível, pois não se pode pintar uma batalha em que pereceram tantos homens em uma linguagem racional e figurativa, só uma dimensão abstrata pode dar conta dessa experiência. Um choque que se tornara ainda mais agudo, pois

vivido em contraste com a crença no progresso e na superioridade espiritual do homem europeu que reinava no mundo do final do século XIX. Naquele contexto de intensos avanços técnico--científicos, a alma europeia viu-se perdida e dilacerada pelos estilhaços de aço dos obuses e da metralhadora varrendo os campos e expondo o abismo entre "a experiência das trincheiras e a linguagem oficial do heroísmo e da vitória" (Clifford, 1998, p. 135).

Os defensores de um regime estético das artes criticaram essa arte representativa, isto é, aquelas artes figurativas e miméticas, pois seriam produtos das convenções acadêmicas e conformistas com o *status quo*. Não por acaso, todos os movimentos ligados ao conceito de vanguarda estão de algum modo ligados às noções de novo e ruptura. Assim, os defensores do regime estético se voltaram para a produção de obras subjetivas e polêmicas. Nesse processo, eles escolheram, além das produções artísticas africanas, as oceânicas e as ameríndias também como modelo e inspiração para suas próprias abstrações.

O som estridente de toneladas de aço em forma de bombas se transformou, primeiramente, em um grunhido, e depois numa visão fraturada da realidade, que seria o *leitmotiv* da estética de vanguarda do pós-guerra, que tomaria consciência de que a cultura, suas normas e hierarquias não passariam de arranjos artificiais, e que por isso poderiam ser remontados através da justaposição, ao modo de colagens, justapondo culturas, objetos e crenças contraditórias com o objetivo de reinventar a vida. Essa junção dialética de elementos díspares não se desdobraria em sínteses, mas em novas configurações tensionadas e capazes de tirar os homens de seu torpor acomodado e alienado. É exemplar, nesse caso, a definição do poeta surrealista Lautréamont do que ele entendia como beleza: "o encontro casual, numa mesa de dissecação, de uma máquina de escrever e um guarda-chuva" (Clifford, 1998, pp. 134-135).

Não apenas as antigas certezas sobre o feio e o belo, verdade ou mentira deixaram de ser absolutas – estas já estavam assediadas desde o romantismo no século XIX –, mas até mesmo a realidade figurável, as formas naturais do corpo humano, animal e, porque não, das instituições passaram a ser encaradas por artistas e teóricos de forma basicamente irônica. Graças ao desenvolvimento da etnografia – que na França não se distinguia muito de um viés artístico –, sendo Marcel Mauss, importante figura, esses homens tomaram consciência de que para cada costume ou verdade local, e mesmo a forma da alma humana, haveria sempre uma alternativa exótica. Para cada realidade havia outra realidade completamente diferente, que existia concretamente e não apenas como um "como se" do romantismo.

Dessa forma, os artistas, especialmente os surrealistas, estavam fascinados por mundos exóticos, mas não apenas os mundos distantes e sim até mesmo regiões da cidade de Paris, por exemplo, que eram completamente estranhos aos acadêmicos do *Quartier Latin*. Destarte, era preciso chamar a atenção do senso comum para essa ficcionalidade dos costumes e da cultura europeia, que as pessoas voltassem a se assombrar com o mistério das coisas, que abandonassem a letargia e a acomodação que certamente tivera um papel importante na condução dos homens ao abate nas trincheiras da guerra. A arte, nesse caso, deveria emular o poder dos fetiches dos homens "primitivos", que provocava medo e inspiração em seus adoradores.

Para alcançar seus objetivos, os surrealistas tinham como meta tornar aquilo que era familiar e inofensivo em estranho e misterioso, sua tática para esse fim era estabelecer uma dinâmica contínua de passagem de um para o outro, isto é, do familiar para o estranho e vice-versa. Buscava-se, sobretudo, um mundo mais miraculoso, fundamentado em outra ordem do real, baseado em princípios radicalmente diferentes de classificação e normas. É nesse contexto que jovens artistas passaram a substituir seus exemplares de David de Michelangelo por estatuetas e máscaras negras "primitivas", na mesma lógica que substituíam os discos de Haydn na vitrola por discos do jazz "selvagem" e "primitivo" de Josephine Baker.

Esse surrealismo expandido se constitui em uma prática de juntar fragmentos, justapor realidades inesperadas, como o guarda-chuva e a máquina de escrever de Lautréamont, ou os rostos ensolarados e a máscara africana de *Senhoritas de Avignon*, de Picasso, que subvertem pela tensão e o incômodo que causam a observadores, pois através da surpresa, suscitam realidades extraordinárias, que se fundamentam na dimensão erótica, exótica e inconsciente do aparelho mental humano. Trata-se de uma construção arquitetada para abrir caminhos e possibilidades de edificação de uma cultura não mais absoluta e sim relativizada. Nesse processo, o não familiar, ou autêntico de culturas "primitivas" deveriam regenerar a monotonia moribunda da cultura ocidental. Foi assim que a África, e em menor medida, a Oceania e a América deveriam fornecer uma reserva de formas e crenças aos experimentos vanguardistas dos artistas ocidentais (Cliford, 1998).

No caminho da crítica à estética/arte acadêmica efetuada pelas vanguardas, os meios estilísticos e objetos plásticos de outras culturas, como uma máscara bamum, por exemplo, tornaram-se reconhecíveis não segundo seus próprios regimes simbólicos, mas enquanto estilos disponíveis aos artistas europeus para suas invenções e experimentos cubistas. Assim, enfatizou-se o aspecto expressivo dessa máscara, e não os aspectos significativos ou comunicativos. Tal máscara foi valorizada por suas características formais, ou seja, por seus aspectos tridimensionais e espaciais e não, por exemplo, pelo que a aranha conhecida como "motivo da tarântula" é associada na cultura bamum, a saber, à sabedoria ou poder ancestral, pois a tarântula é capaz de cavar buracos e viver debaixo da terra e, assim, ter acesso ao mundo ancestral (Clifford, 1998, p. 136).

Figura 9. Desconhecido. Máscara de dança – homem com aranha sobre a cabeça. Madeira, 29 x 22 cm. Cameroun, região Bamum, localidade Mbang.



Fonte: O'Neill; Conduru (2015, p. 100)

De tal modo, é possível afirmar que o negro, no contexto das vanguardas, era concebido como o Outro da Europa em estado de inocência infantil e selvagem, isto é, como "primitivo". Nesse sentido, essa suposta "primitividade" foi utilizada como espécie de máquina do tempo em que os especialistas ocidentais olhavam e tentavam enxergar o passado da Europa no presente do Outro não ocidental, mesmo que o sujeito "primitivo" vivesse em um tempo contemporâneo ao do especialista (Fabian, 2013, p. 78). O primitivo era o mote de um desejo estético que possuía obsessão por novidades.

A busca por uma estética mais autêntica, ainda não tocada pelos vícios acadêmicos, impulsionou as razias vanguardistas sobre o território do outro. Assim, as vanguardas não estavam interessadas em discutir indivíduos, pois estes eram arredios demais e poderiam desmoronar suas idealizações românticas desse outro "bom selvagem". Ao invés disso, afirmou-se entidades artificiais com rótulos genéricos e amplos que abarcavam "toda variedade possível da pluralidade humana, reduzindo-a no processo a uma ou duas abstrações coletivas, terminais" (Cliford, 1998).

Desta forma, a valorização das "artes negras", que nesse contexto englobava, também, as artes da Oceania e das Américas, é possibilitada por uma atitude essencialmente etnográfica e surreal em relação ao Outro. Essa atitude era temperada por uma ordem cultural profundamente questionada. A arte "primitiva" forneceria uma experiência bizarra, próxima à experiência paradoxal de um sonho acordado. Enquanto para boa parte do romantismo o outro era uma fabulação circunscrita a espécie de "como se", isto é, as cosmogonias do Outro eram vividas na fabulação e enquanto fabulação, para as elites artísticas europeias, especialmente no período do pós-guerra. O mundo do Outro ganhou contornos que os transformaram em possibilidades humanas genuínas, como experiências produzidas por outras ordens do real, igualmente concretas em suas lógicas internas. O papel dos teóricos e artistas seria juntar retalhos dessas culturas de maneiras imprevistas e, nesse processo, as sociedades dita primitivas se transformaram em matéria prima, tal como o marfim e o ouro, para experimentos estéticos, cosmológicos e até mesmos científicos.

O interesse pelas culturas "primitivas" ocorreu, portanto, em um contexto em que a própria cultura ocidental vivia uma profunda crise. Crise suscitada pela guerra, mas também pelo que o filósofo Nietzsche já havia professado: a morte de Deus. Na medida em que o Ocidente matou seu próprio Deus e cometeu o grande pecado da guerra suicida das trincheiras e das armas de destruição em massa, seus elementos mais críticos – refiro-me aqui aos artistas, desejaram ardentemente um retorno às origens, "graças à qual as forças adormecidas poderiam ser despertadas, os mitos e os rituais reinventados" (Mbembe, 2018, p. 84). Era preciso sonhar, reconfigurar a ordem da realidade através de novas formas que suplantassem as barricadas edificadas pela cultura dominante. Os objetos "selvagens", assim como o jazz, revigorariam as forças em luta. As máscaras negras, por exemplo, seriam como que portais que levariam a novas realidades, pois o espírito primitivo purificaria a razão moribunda da Europa.

Dessa forma, os "negros" se constituem como um reservatório de mistérios, formas e soluções plásticas para problemas estéticos europeus. No cerne do regime estético das vanguardas estava o pressuposto de que a arte deveria suprimir a hegemonia do consciente e o modelo ideal para esta tarefa era o pensamento dito primitivo. Nesse ponto é preciso se inspirar em Stuart Hall e fazer a seguinte pergunta: como são construídas as representações do Outro? Como resposta, Hall demonstra que não se deve conceber o poder somente em termos de exploração econô-

mica ou de coerção física, mas também em termos culturais e simbólicos, isto é, incluir o poder de representar alguém ou algo dentro de um "regime de representação" que seja considerado verdadeiro e universal. Isto é, incluir à extensa gama de exercícios de poder, o poder simbólico presente nas práticas de representação (Hall, 2010, p. 419). Nesse caso, fatalmente chegaríamos à conclusão, em concordância com Achille Mbembe, na obra *A crítica da razão negra*, que essa concepção do negro representa, no fundo, "o discurso ocidental do desejo da festa feliz e selvagem, sem entraves nem culpa, a busca por um vitalismo sem consciência do mal – desejo que obcecava a Europa do pós-guerra" (Mbembe, 2018, p. 84).

Se, por um lado, a afinidade entre os surrealistas e os "povos de cor", como afirmava Breton, era possível, por outro, essa relação é recheada de ambiguidades. Ao mesmo tempo em que se comemora a valorização e a elevação dos objetos plásticos africanos ao patamar de arte nos museus e galerias das capitais europeias, também é possível notar que, no fundo, a representação da arte não ocidental, em geral a arte africana, em particular, advém devedora de certas noções bastante problemáticas, em voga na época, sobre a "alma africana" e a essência do "homem negro". Para compreender essas representações, é preciso abandonar um pouco a postura festiva e descer mais fundo. Isso nos levará a certas especulações que já estavam presentes na metade final do século XIX, que acreditavam que existiam dois tipos de sociedades: as sociedades primitivas, regidas pela "mentalidade selvagem", e as sociedades civilizadas, governadas pela razão e portadoras da escrita.

No escopo dessas crenças estava situada a ideia de que apenas as sociedades civilizadas, isto é, as sociedades brancas, estavam aptas a construir e mesmo possuir uma história. As sociedades primitivas, fundadas através da mentalidade selvagem, não estariam aptas para os processos racionais de argumentação, seriam incapazes de pensar logicamente, incapazes de construir pontes e estradas de ferro. Os "selvagens" viveriam em um universo fabricado por si mesmos. A raça negra, no bojo desse pensamento:

> Não teria nem vida, nem vontade, nem energia própria. Consumida por velhos ódios ancestrais e intermináveis lutas intestinas, não faria senão dar voltas em torno de si mesma. Não seria nada além de uma massa inerte, à espera de ser trabalhava pelas mãos de uma raça superior. (Mbembe, 2018, p. 85)

Esse pano de fundo colonial e racial é correlato da arte moderna. A partir dessas crenças, forjadas no bojo das relações imperiais entre o olhar europeu e suas colônias, que emerge o projeto estético do "primitivo" Paul Gauguin. No bojo do seu pensamento, há a crença de que o homem primitivo é aquele que vive sensações e por isso esse homem se transforma em um modelo.

Gauguin, por isso, se inspira nessa "primitividade", pois deseja engendrar na vida cotidiana o mito, buscando uma espécie de eterna "alucinação surrealista" em que esta seria tão determinante quanto o intelecto. Nesse sentido, a arte das civilizações remotas e primitivas, como a escultura negra, restituiria ao homem moderno a integridade vital, libertar o seu ser das privações e distinções provocadas pela lógica do racionalismo e pela própria estrutura da sociedade em que vivia. Não deixa de ser irônico, entretanto, que quando Gauguin partiu para o Taiti em busca desse remédio/phármakon para a arte ocidental ele tenha levado, para a ilha, a sífilis.

Referencias

Argan, G. C. (1992). *Arte moderna: Do Iluminismo aos movimentos contemporâneos*. Companhia das Letras.

Argan, G. C. (2010). *A arte moderna na Europa: de Hogarth a Picasso*. Companhia das Letras.

Benjamin, W. (1994). *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. Brasiliense.

Bevilacqua, J. R. S. e Silva, R. A. (2015). *África em Artes.* Museu Afro Brasil.

Breton, A. (2013). *¿Qué es el surrealismo?* Casimiro.

Bürger, P. (2012). *Teoria da vanguarda.* Cosac Naify.

Bittencourt, R. (2012). Introdução Arte Africana. Em *Gênese e celebração: coleção de peças africanas do acervo de Rogério Cerqueira Leite*. Pinacoteca do Estado.

Catálogo O Museu Afro Brasil. (2010). Banco Safra.

Carneiro Da Cunha, M. Arte afro-brasileira. (1983). Em W. Zanini, (Ed.). *História geral da arte no Brasil*, vol. II. Instituto Walter Moreira Salles.

Chipp, H. B. (1996). *Teorias da arte moderna*. Martins Fontes.

Clifford, J. (1998). *A experiência etnográfica: antropologia e literatura no século XX*. Editora UFRJ.

Coli, J. (2010). *O corpo da liberdade – reflexões sobre a pintura do século XIX*. Cosac Naify.

Einstein. C. (2013). *Picasso y el Cubismo*. Casimiro libros.

Ewing, W. (1996). *El Cuerpo – Fotográfias de la configuración humana*. Ediciones Siruela.

Hall, S. (2016). *Cultura e representação*. Ed. PUC-Rio: Apicuri.

Hall, S. (2003). *Da diáspora*. EDUFMG.

Fabian, J. (2013). *O Tempo e o Outro: como a antropologia estabelece seu objeto.* Vozes.

Jameson, F. (2006). *A virada cultural – reflexões sobre o pós-moderno.* Civilização Brasileira.

Mbembe, A. (2018). *Crítica da razão negra*. N-1 Edições.

Nietzsche, F. (1978). Sobre verdade e mentira no sentido extra-moral (Aforismo 1). En: *Obras Incompletas*. Col. "Os Pensadores". Abril Cultural.

Rancière, J. (2009). *O inconsciente estético*. Editora 34.

Rancière, J. (2009). *A partilha do sensível*. Editora 34.

Rice, E. (2008). *Sir Richard Francis Burton: O agente secreto que fez a peregrinação a Meca, descobriu o Kama Sutra e apresentou "As mil e uma noites para o Ocidente".* Companhia das Letras.

Said, E. (2007). *Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente*. Companhia das Letras.

Warburg, A. (2015). *Histórias de fantasmas para gente grande: escritos, esboços e conferências/ Aby Warburg*. Companhia das Letras.

Willett, F. (2017). *Arte Africana*. Edições SESC.

AUTOR

Rafael Gonzaga de Macedo. Historiador e escritor, além disso, tem mestrado e doutorado em história social pela Pontíficia Universidade Católica de São Paulo. Atua como roteirista e educador social. É autor do livro A do livro A Jornada de Pablo.

Existências Líquidas

Liquid Existences

Khetllen Da Costa Tavares



RESUMO

A partir de retratos de mulheres indígenas datados da primeira metade do século XX, conservados no acervo do Museu da Imagem e do Som de Manaus (MISAM), este estudo, por meio da poética do livro de artista *Existências Líquidas*, apresenta um olhar subjetivo acerca das representações de povos originários. A obra partiu do desejo de entrelaçar afetos às imagens das retratadas memorando hábitos do cotidiano da minha família afro-indígena, como as receitas de chás, que aprendi com minha avó materna Norma Teixeira. As fotos das retratadas, agrego fragmentos de vegetais que coletei durante caminhadas em Manaus e os associei à resistência do matagal no âmbito urbano como um ato de resistir da população indígena frente as políticas racistas, que desconsideram os modos de vida desses povos.

Palavras-chave: Livro de artista; Mulheres indígenas; Natureza.

ABSTRACT

Based on portraits of indigenous women dating from the first half of the 20th century, preserved in the collection of Image and Sound Museum of Manaus (MISAM), this study, through the poetics of the artist's book *Existências Líquidas*, presents a subjective view of representations of native peoples. The work started from the desire to intertwine affection with the images of the portrayed memorizing everyday habits of my Afro-indigenous family, such as the tea recipes, which I learned from my maternal grandmother Norma Teixeira. To the photos of the portrayed, I add fragments of vegetables that I collected during walks in Manaus and associated them with the resistance of the bush in the urban environment as an act of resistance of the indigenous population in the face of racist policies, which disregard the ways of life of these peoples.

Keywords: Artist book; Indigenous women; Nature.

INFORMATION
https://doi.org/10.46652/resistances.v3i5.77
ISSN 2737-6222 |
Vol. 3 No. 5, 2021, e21077
Quito, Ecuador

Submitted: April 15, 2022
Accepted: mayo 28, 2022
Published: junio 02, 2022
Continuous publication
Dossier Section | Peer Reviewed





AUTOR

Khetllen Da Costa Tavares
Universidade do Estado de Santa Catarina - Brasil
khetllencosta@gmail.com

Conflicto de intereses
El autor declara que no existe ningún conflicto de intereses.
Financiamiento
A pesquisa é financiada pela Coordernação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES).
Agradecimientos
N/A

Nota
O artigo é proveniente da pesquisa de doutorado que desenvolvo na linha de Processos Artísticos Contemporâneos.

PUBLISHER



1. Introdução

Em 2018, quando ingressei no doutoramento em Artes Visuais, me mudei da minha cidade natal, Manaus (Amazonas), para Florianópolis (Santa Catarina). Em diversas ocasiões, diante dos meus traços fisionômicos, fui questionada acerca da minha ancestralidade e, por vezes, apontada pelas pessoas como diferente, o que me instigou a buscar as narrativas em torno da minha ascendência afro-indígena: a primeira herdada da família materna e a segunda, do núcleo paterno.

Os constantes questionamentos das pessoas sobre meu fenótipo me instigaram a buscar compreender minha ancestralidade por meio do meu núcleo familiar, que é fundamentado na figura das matriarcas: Francisca Ribeiro (minha vovó paterna de ascendência indígena, nascida na região de Nhamundá, interior do Amazonas, que morreu de complicações no parto quando papai José Lúcio era criança; na ausência das certidões de nascimento e óbito da vovó, estima-se que ela tenha nascido na década de 1930 e falecido aos trinta e cinco anos, em julho de 1965); Norma Teixeira da Costa (minha avó materna, nascida no ano de 1937 em Manaus, onde permaneceu até sua morte em 2018, a única ancestral com quem convivi e cuja vida foi permeada pelos desafios de arcar sozinha com a criação dos oitos filhos), e minha mãe Suame da Costa Tavares, uma afrodescendente manauara.

No processo de autorreconhecimento, recorri primeiramente aos arquivos pessoais e álbuns de família; contudo, há poucos retratos em meu núcleo familiar e poucas imagens de minhas ancestrais, especialmente da vovó paterna, com quem não convivi e que nem sequer conheci por fotos, o que me levou aos acervos públicos em busca de preencher as lacunas do meu imaginário. Com o intuito de investigar tais problemáticas relativas às representações de populações indígenas e africanas em nossa sociedade, especialmente no Sul do Brasil, onde meus traços fisionômicos causam estranhamento, me dirigi aos acervos do Museu da Imagem e do Som (MISAM), em Manaus, e do Instituto Moreira Salles (IMS), em São Paulo. Em arquivos dessas instituições, investigo retratos de mulheres africanas e indígenas da segunda metade do século XIX à primeira parte do século XX para reconhecer minhas raízes afro-indígenas.

Elegi nesse processo alguns arquivos da coleção de negativos em vidro do fotógrafo e cineasta luso-brasileiro Silvino Santos, que atuou na Amazônia na primeira metade do século XX. Chamou minha atenção o estado das placas de vidro que apresentam desgastes observados na perda de emulsão, o que gera um conjunto de manchas que apagam parte da cena capturada. Vale lembrar que o conjunto fotográfico é datado de 1910 a 1950, quando os fotógrafos ainda lidavam com as limitações do equipamento e das chapas fotossensíveis, as quais se adaptavam melhor ao clima tropical. Era comum a dificuldade de fixação das imagens nas placas durante as expedições pela Amazônia, bem como seu escurecimento depois da revelação, além da formação de bolhas e, por vezes, o enrugamento da emulsão que modificava a primeira realidade capturada de modo a se aproximar do não identificável, o que consequentemente apagava parte dos registros fotográficos.

As temáticas encontradas nesse conjunto imagético são de povos indígenas, paisagens, animais, seringais, prédios públicos em Manaus e fotos da família do empresário da borracha J. G.

Araújo, que patrocinava os filmes produzidos por Santos na Amazônia. Em seguida, escolhi retratos de mulheres indígenas, os quais despertaram minha atenção pelo desejo de encontrar nos rostos delas a fisionomia imaginada da minha avó Francisca Ribeiro e da minha bisavó Izidoria Pereira, mulheres indígenas que não tive a oportunidade de conhecer. Além disso, me instigaram as nomeações dessas fotos no primeiro inventário realizado em 1990, pois são meramente descritivas. De acordo com a museóloga Jane Cruz, responsável pela feitura do documento, as identificações visavam "facilitar o manuseio; os suportes de vidro foram identificados superficialmente" (Cruz, 1990). Vale lembrar que as fotos foram nomeadas segundo a classificação etnográfica daquele período.

Tais nomenclaturas são resultantes do processo de colonização e foram mantidas em grande parte até a primeira metade do século XX. Os portugueses nomeavam as etnias ao seu modo, a exemplo do povo botocudo, chamado dessa maneira devido aos botoques labiais e auriculares que utilizavam. Contudo, no seio dessa população, existiam etnias de diferentes grupos linguísticos: Kaingang, Xokleng, Krenak e Xetá (Tacca, 2011).

Diante de tais questões, apresento neste estudo o processo de criação da obra *Existências líquidas* (2019-2020), na qual entrelaço a representação de mulheres indígenas às subjetividades e afetos que perpassam as tramas íntimas do meu âmbito familiar desde a infância. Para tanto, acessei a memória que trago de minhas ancestrais por meio de outros fazeres, como, por exemplo, as receitas de chás medicinais que vovó Norma fazia a partir de ervas para tratar diferentes doenças, um saber ancestral adquirido de mulheres africanas e indígenas com quem conviveu.

Trazer essas imagens de outras maneiras significa atuar nas lacunas das biografias das retratadas mediante as narrativas do meu núcleo familiar e, assim, operar nas ausências a partir da autobiografia. Quanto à prática poética, escolhi como conceitos centrais do processo de criação a perda e o resto, de François Soulages, somados ao de rastro, de Joan Fontcuberta.

1.1 A representação de indígenas na história da fotografia

No Brasil, a representação de indígenas em fotografias no período oitocentista é quase inexpressiva comparada à dos afrodescendentes no conjunto geral. O pesquisador Fernando Tacca, em estudo realizado acerca dessa temática, estabelece três fases no modo de retratar os povos originários.

A primeira corresponde ao período do Segundo Império, quando os nativos eram apresentados no lugar do exótico. De acordo com Tacca (2011), "algumas fotos do período são abusivas de práticas de domínio do corpo de nativos como espetáculo visual e com grau elevado de superioridade na condução da produção fotográfica" (p. 203). São atos que nos levam a refletir sobre o silenciamento das subjetividades dos/as indígenas e o uso da câmera na subjugação da imagem dessas populações aos discursos de superioridade racial. A segunda fase, correspondente às primeiras cinco décadas do século XX, é caracterizada pela dissolução das fronteiras entre o

nacional e etnográfico. Um exemplo disso são os estudos do Serviço de Proteção ao Índio (SPI). O conjunto de fotos que selecionei corresponde a esse período. Por fim, no terceiro momento surgem produções etnopóeticas, nas quais ocorre o entrelaçamento entre meio e imagem em uma fusão entre o etnográfico e a arte contemporânea, a exemplo das fotografias realizadas por Cláudia Andujar (Tacca, 2011).

Ao analisar as fotografias em estudo para entender os contextos em que as representações foram construídas, verifiquei a existência de várias fotos realizadas na década de 1910 que apresentam etnias localizadas na região hoje conhecida como Peru. Algumas dessas imagens são oriundas de uma série de produções do cineasta Silvino Santos, desenvolvidas no território vizinho ao Amazonas. Inclusive, o primeiro filme de Santos, intitulado *Rio Putumayo*, de 1913, foi encomendado pela Peruvian Amazon Company (PAC) para registrar os indígenas da região entre os rios Caquetá e Putumayo, onde a empresa atuava na extração de caucho, atividade que recebia investimentos estado-unidenses e britânicos (Stoco & Ribeiro, 2018).

A produção cinematográfica aconteceu em um período que a PAC era acusada de torturas e extermínios dos indígenas daquela região. De acordo com Stoco e Ribeiro (2018, p. 1), "hoje podemos compreender que esse filme possui um claro objetivo de desacreditar as acusações de torturas e extermínio de indígenas por caucheiros proprietários de empresas sediadas na região do oriente peruano". Aqueles que fugiam ou se rebelavam eram perseguidos e assassinados; acredita-se que, na década de 1900, a Casa Arana foi responsável pela morte de dezena de milhares de nativos daquela região, principalmente da etnia uitotos, devido às condições precárias de vida, às doenças e às violências que eles sofriam (Chirif et al., 2013).

O foco das filmagens estava no registro dos centros de extração, que contava com a escravização de membros das seguintes etnias: uitotos, ocaianas, muinanes e andoques. Vale destacar que os governos dos Estados Unidos e da Inglaterra destinaram aos seus cônsules a inspeção das denúncias (Stoco & Ribeiro, 2018). As notícias acerca dos abusos se espalharam; um exemplo disso é a correspondência trocada entre o fotógrafo George Huebner e o etnólogo Theodor Koch-Grünberg sobre tal fato, na qual Huebner comenta acerca das fotografias feitas por Silvino Santos das etnias do Rio Putumayo —seu estúdio foi responsável pela revelação das imagens de Santos (Shoepf, 2005).

Na mensagem, o fotógrafo alemão lembra ao amigo os maus tratos que os indígenas sofreram pelas empresas de exploração de borracha. Mais adiante, Koch-Grünberg escreveu: "Estou bem informado sobre os horrores de Putumayo...Treme-se durante a leitura dos detalhes. As fotografias fazem nascer o desejo de ver os filmes, provavelmente muito interessante" (Koch-Grünberg apud Shoepf, 2005, p. 78). Tal comentário enfatiza a situação de violência que os indígenas vivenciavam; entretanto, as fotografias produzidas são referentes à apresentação das práticas e rituais de cada etnia, voltando-se para a construção de outra realidade por meio da câmera a fim de encobrir as denúncias.

Silvino Santos também produziu um álbum dessa viagem (fotografia 1) sob encomenda do principal sócio da empresa Julio César Arana, o qual estava sob a supervisão do cônsul do Peru no Amazonas, Rey de Castro, responsável por editar a narrativa visual apresentada naquele conjunto

de fotos. A versão física desse álbum está na cidade peruana de Iquitos e, no ano de 2013, foi disponibilizada *on-line* através da edição fac-símile intitulada *Álbum de fotografías tomadas en viaje de la comisión consular al río Putumayo y afluentes* (Stoco & Ribeiro, 2018).

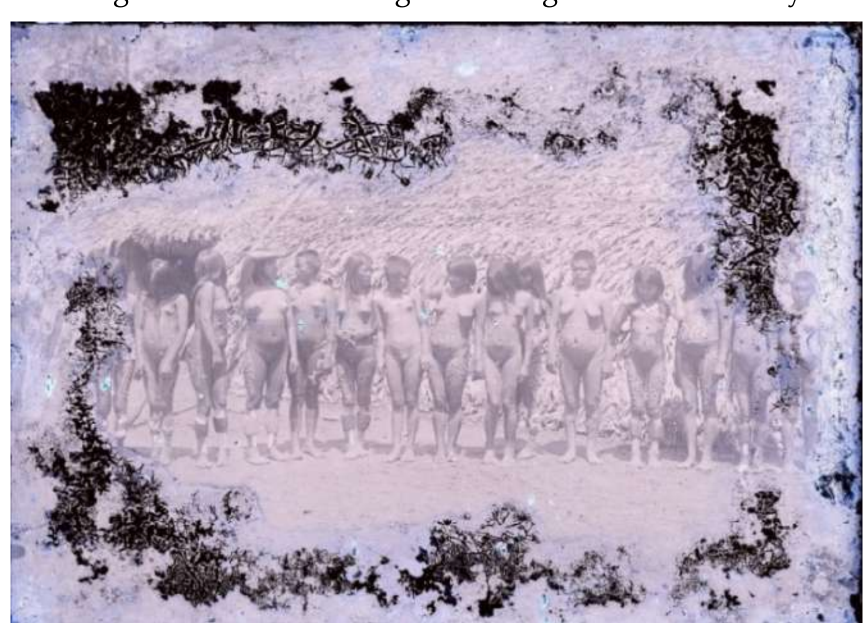
Fotografia 1. Álbum de fotografías tomadas en viaje de la comisión consular al río Putumayo y afluentes



Fonte: Chirif, 2013

Entre as imagens selecionadas, a cena da fotografia 2 apresenta as indígenas com seus corpos pintados e, entre elas, algumas com adereços nas panturrilhas. A disposição do grupo no espaço representativo compõe uma linha de frente: há aquelas que aparecem cabisbaixas escondendo o rosto com os cabelos, mas também há duas que lançam o olhar para a câmera. Atitudes que nos levam a pensar nas problemáticas que permeiam essas representações — seja em referência ao modo fotográfico, seja pelas formas de catalogação — ou ainda no motivo para a manutenção desses mecanismos excludentes.

Fotografia 2. Mulheres indígenas da região do rio Putumayo



Fonte: Acervo do Museu da Imagem e do Som do Amazonas, Coleção Silvino Santos. Indígenas pintadas. Putumayo, Peru. Técnica: gel e prata. Dimensão: 13 × 12 cm × 0.2 cm. Ano: 1911/1912.

2. Processo de criação do livro *Existências líquidas*

Na arte contemporânea, o arquivo pode ser gerado como documentação das proposições, mas também é a própria obra. Há artistas que criam arquivos fictícios, enquanto outros problematizam as ações envolvidas no arquivamento; logo, constroem outros escritos para esse material. Entre os vetores de produção estão: reencenação, apropriação, espacialização, incorporação e meta-arquivo (Arantes, 2015). Penso em animar as imagens que estão à margem da circulação e configurá-las de outros modos para trazê-las à vida novamente.

O interesse pelo livro está relacionado com minha infância, pois a leitura sempre foi um hábito para mamãe Suame, que adquiriu muitas publicações das quais me fascinavam as cores das capas, os formatos e os volumes. A partir de 2013, comecei a transposição dos desenhos, fotos e serigrafias para os cadernos, que depois vieram a ser livros de artista. No ano de 2018, intensifiquei o diálogo entre fotografia e escrita nos projetos poéticos.

Na produção contemporânea, o livro de artista possui potencialidades de criação que se abrem no manusear das materialidades desdobradas na combinação de diferentes procedimentos e técnicas (Neves In Derdyk, 2013). Entre os projetos, existem aqueles de tiragem reduzida até múltiplos, isto é, as categorias tipológicas são porosas nesse campo das artes, o que permite a construção de territórios híbridos para a experimentação e discussão teórica (Sousa, 2011).

Cadôr (2016) compara o livro de artista com as temidas criaturas híbridas que habitavam o imaginário dos navegadores do século XV; da mesma forma, o livro de artista é um híbrido de livro e obra ou obra-livro, que não se enquadra em uma única categoria artística. Logo, estaria na confluência entre livro e obra de arte. Nesse território, ocorrem intersecções entre linguagens tradicionais e contemporâneas: a primeira abrange pintura, escultura, gravura e desenho, enquanto a segunda inclui, por exemplo, a fotografia, linguagem que, para Soulages (2010), "é aberta às outras artes; por sua própria natureza, ela é aberta à hibridização e à impureza". Portanto, ao articular fotografia e livros de artista, pretendo atuar por meio das indefinições.

O caráter subversivo do livro de artista me impulsionou a escolhê-lo por se tratar da memória de mulheres à margem das páginas oficiais. Para Stéphane Mallarmé (1941 apud Sousa, 2011), era preciso violar a estrutura do livro, fosse ela qual fosse: leitura, rasura, apropriação, enfim, evidências plásticas e volumétricas. Ao estabelecer uma relação entre livro, fotografia e escrita, dispositivos empregados a serviço dos sistemas de poder, intento escrever outras narrativas que priorizem a subjetividade das retratadas que foi velada nas páginas oficiais.

Na estética da fotograficidade, elaborada pelo teórico François Soulages, o processo fotográfico abrange o irreversível e o inacabável. O primeiro se refere ao fotógrafo diante do objeto e o segundo exprime a relação dele diante do negativo a ser explorado. Por fim, articulação entre esses dois conceitos é a possibilidade de gerar outras fotos. Desse modo, a fotografia seria "a arte de acomodar os restos: perdas infinitas, restos infinitos..." (Soulages, 2010, p. 131), seja diante da perda do instante passado, seja no resto contido no lugar de inscrição da imagem.

Sobre os restos, citemos novamente Soulages (2010): "Algumas vezes, talvez; em todo caso, é a única coisa que nos resta, aquilo contra o qual vai ser preciso bater-nos, debater-nos, combater-nos...". Tais ações me afetam no processo de pesquisa, pois são maneiras de lidar com os efeitos que as perdas podem acionar em um trabalho poético. Instigam-me os restos que residem nesses retratos e que são revelados nas teorias e poéticas contemporâneas.

Outro conceito que associo nesse processo é o de rastro, segundo o qual, de acordo com Fontcuberta (2010), toda imagem é fisicamente um rastro na superfície fotossensível. Nessa classificação, existe aquele direto observado na impressão, em que a relação com o referente é correspondente, ou seja, há uma marca daquilo que esteve ali. Compreendo a perda, o rastro e o resto como bifurcações do apagamento, pois, mesmo quando se apaga algo, há sempre rastros que apontam para os restos. Representei esses conceitos por meio da fototransferência devido à corrosão que a imagem sofre e à transitoriedade da impressão que se apaga com o passar do tempo, gerando vazios nas fotos que levam à projeção de outras lembranças nesses espaços.

3. Existências líquidas

O livro de artista *Existências líquidas* é o terceiro da coleção. Compõe-se de dez placas de resina acrílica, divididas em retratos de mulheres indígenas e receitas de chás medicinais, como se pode observar na fotografia 3. No primeiro grupo, existem fragmentos de vegetais, enquanto no outro há cascas e sementes correspondentes a cada receita de chá. O nome da obra está relacionado com o estado inicial da resina, viscoso e volúvel, que permite se adaptar a qualquer fôrma e se assemelha às características da infusão das ervas.

Fotografia 3. As peças que compõem a obra *Existências líquidas* (2019-2020)



Fonte: acervo da autora. Técnica: foto transferência, escrita sob filtro de café, vegetais sob resina. Dimensão:17,5 cm × 13,5 cm × 1 cm.

Ao ver aqueles retratos fotográficos, observei os olhares que as retratadas lançam à objetiva e a postura de seus corpos diante da tomada fotográfica. Envolvida na ficção de como seria o rosto da minha avó paterna Francisca Tavares, notei que há uma retratada de uma etnia localizada no rio Jatapu (fotografia 4), que integra a região do rio Nhamundá, lugar em que vovó nasceu.


Fotografia 4. Retratada indígena fotografada na região do rio Jatapu.



Fonte da fotografia: Museu da Imagem e do Som do Amazonas. Autor: Silvino Santos, Indígena jatapu com colar, rio Negro, Amazonas. Ano: 1944. Dimensão 13 cm × 12 cm × 0.2 cm. Obra: acervo da autora. *Indígena da etnia hixkaryana.* 2019-20. Técnica: fototransferência, vegetais sob resina. Dimensão:17,5 cm × 13,5 cm × 1 cm.

Tomar chás medicinais para vovó Norma era um hábito, o qual compartilhou comigo. Ela dificilmente tomava os remédios industriais; preferia o tratamento com ervas, prática recorrente na Amazônia no tratamento de várias doenças. Adiante, escrevi as receitas de chás medicinais (fotografia 5), que são feitas à base de plantas, cascas e sementes. Recordo que, durante a espera pela fervura da água, vovó me contava uma das histórias acerca de suas vizinhas e amigas, que diziam tomar aquele chá ou que falavam sobre a eficácia daquela planta no tratamento de determinada doença. Esses momentos na cozinha da casa da matriarca alimentavam minha imaginação acerca dos ensinamentos que aprendeu com outras mulheres.

Fotografia 5. Peça com a receita de chás das vovós



Fonte: Acervo da autora. *Chás das vovós*. 2019- 20. Técnica: escrita sob filtro de café, vegetais sob resina. Dimensão:17,5 cm × 13,5 cm × 1 cm.

Em busca de conhecer mais acerca das minhas ascendentes, a tia paterna Maria Lúcia contou que a bisavó Izidoria Pereira, mulher indígena nascida na região de Nhamundá, viveu por volta da primeira metade do século XX. Exercia o tratamento medicinal à base de ervas, elaborava receitas de remédios para inflamações na garganta e dor de estômago, e também produzia seus próprios cosméticos, como creme dental a partir de carvão e creme para o cabelo feito com tutano de boi e sândalo, mistura que ajudava a combater a queda dos fios.

Elegi os conceitos que fundamentam o processo de criação dessa obra: perda, resto e rastro, pois os compreendo como bifurcações do apagamento. Assim, escolhi a resina cristal para fazer as páginas desse livro devido à transparência do material. Conforme manuseava esse líquido, percebia suas propriedades e a necessidade da porosidade do papel para manter o efeito de cristalino; logo, decidi usar o filtro de café, pois a resina penetra nos poros e permite a sobreposição de imagens. Além disso, o empilhamento das placas permite até certo ponto observar as camadas que compõem o livro; é como se essa estrutura remetesse à limpidez da água, em que é possível observar os restos depositados no fundo da panela. Imersas na solução, as palavras escritas à mão adquiriram um efeito de flutuação; junto a isso, dependendo da quantidade de catalisador empregado na reação química da resina, a tinta da caneta se dissolve e a letra é borrada, efeito observado na fotografia abaixo.

Fotografia 6. O efeito do catalizador que dissolve a escrita



Fonte: Acervo da autora. *Chás das vovós*. 2020. Técnica: escrita sob filtro de café, vegetais sob resina. Dimensão:17,5 cm × 13,5 cm × 1 cm.

A escrita dissolvida em algumas partes das receitas dificulta a leitura de alguns trechos, o que remete às formas de apagamento, seja aquele enfrentado pelas etnias indígenas, seja aquele que atinge as tradições de cada família. Há bolhas e buracos abertos nas páginas, resultado do modo como foi misturada a resina ao catalisador. Eles permitem ver a materialidade dos vegetais submersos ali, os quais avisam que suas existências, embora cristalizadas, em algum momento parecem querer sair.

Na construção desse livro, empreguei elementos naturais, relação que faz parte da história da fotografia. Nos primeiros escritos acerca da nova técnica fotográfica no século XIX, enfatizava-se que esse procedimento permitia não só retratar a natureza no que diz respeito às suas formas, a exemplo do gênero da paisagem, mas também dar a ela o poder de imprimir a si mesma graças à incidência dos raios solares que atravessavam a lente do dispositivo e escreviam a imagem no material fotossensível, o que tornou a fotografia nessa visão um lápis sutil da natureza (Brizuela, 2012).

Em meus projetos poéticos, a presença da natureza é recorrente: começou com o exercício da macrofotografia durante as caminhadas na época da graduação pelo campus da universidade, processo que eu traduzia por meio do desenho, da pintura, da colagem e da serigrafia. Às vezes, relacionava as formas vegetais à representação feminina; logo, construía seres híbridos através dessa junção entre elementos de fauna e flora.

Com o passar do tempo, o caminhar tornou-se um hábito para mim, além de estimular meu processo de criação. Para Labucci (2013), “quem caminha é inevitavelmente levado a examinar o que encontra, a aguçar o engenho, a desenvolver o senso crítico que induz a fazer comparações e a perguntar o porquê e como das coisas que nos circundam” (p. 31). A cada trajeto, penso o que

me move como caminhante; talvez seja o desejo de descobrir ou a inquietação de percorrer um território diferente, ou um novo olhar diante de um caminho, questões que também atravessam o modo como acesso esses arquivos fotográficos e produzo esses livros.

Posteriormente, a caminhada ativou a coleta que me propiciou formar coleções de pedras, plantas e cascas, que considero restos eleitos de cada lugar percorrido. Usei alguns desses fragmentos na obra apresentada (fotografia 7) e em outros projetos. Compreendo que tais práticas ativam meu processo de criação; portanto, acredito na importância de trazê-las como propulsoras que desencadeiam os projetos poéticos, incluindo os livros de artista.


Fotografia 7. Fragmentos de vegetais coletados em caminhadas



Fonte da fotografia: Museu da Imagem e do Som do Amazonas. Autor: Silvino Santos, Indígena macu, Roraima. Ano: década de 1920/30. Dimensão 13 cm × 12 cm, 0,2 cm. Obra: Acervo da autora. *Existências l*íquidas. Indígena da etnia *hupd'äh*, 2020. Técnica: fototransferência, vegetais sob resina. Dimensão:17,5 cm × 13,5 cm × 1 cm.

O artista, ao caminhar, atua como um cartógrafo que descobre matérias, composições que favorecem a passagem das intensidades que buscam expressão, pois inventa pontes de linguagens que permitem a travessia. Para tanto, é fundamental a sensibilidade, que coloca o artista "na adjacência das mutações das cartografias, posição que lhe permite acolher o caráter finito e ilimitado do processo de produção da realidade que é desejo" (Rolnik, 1989. p. 24). Sob esta perspectiva, procurei estar atenta às existências que se apresentavam durante o percurso, principalmente aquelas que se desenvolvem nas fronteiras como os matagais.

Segundo Ganz (2015), os matagais são formações densas de tamanho arbustivo e arbóreo que compõem bosques e se desenvolvem em áreas que sofreram desmatamento, corte de árvo-

res; porém, na cidade, estão presentes em terrenos baldios, calçadas, telhados e nas margens de córregos. Essa vegetação comporta plantas comestíveis, medicinais e destinadas à produção de cosméticos; existem as que brotam em lugares abandonados, a exemplo dos capins e ervas com pequenas flores. Embora sejam termômetros da qualidade de vida de uma região, há quem as considere ervas daninhas, pois essas plantas normalmente [são] menosprezadas e chamadas de praga, plantas banais, vagabundas ou ainda ervas daninhas. Malvistos por paisagistas, urbanistas, jardineiros e agricultores, são considerados invasores indesejáveis para a ordem e o planejamento dos jardins públicos e privados, para os edifícios ou para a produtividade agrícola. (Ganz, 2015, p. 107).

O pensamento dominante sobre essa vegetação como "invasores indesejáveis" mostra que a natureza também é racializada; além disso, poderíamos facilmente encontrar tais adjetivos em teorias e políticas racistas acerca de povos indígenas no Brasil. Todavia, do mesmo modo que essas plantas resistem nos ambientes mais inóspitos, esses povos originários resistem com seus processos culturais. Portanto, ao associar essas plantas com a representação das mulheres indígenas, evoco aquela parte da paisagem que é desprezada, marginalizada, muitas vezes invisível aos olhares desatentos, mas que guarda uma potência observada nas formas estéticas.

Visto no uso dos matagais e da caminhada, o ato de resistir perpassa todas as etapas desse livro. Enquanto os primeiros resistem à assepsia do urbanismo na cidade, a segunda subverte o sistema de locomoção automatizado por máquinas ao utilizar apenas o corpo. Acredito que há uma potência política, cultural e afetiva em cada projeto poético perpassado pelo caminhar, em que o caminhante a descobre à medida que adentra tais territórios.

Na impressão das imagens, além da fototransferência, utilizei o relevo seco dos matagais coletados. Ao incorporar a marca deles no papel junto a representações daquelas mulheres, relaciono-o com um conceito da imagem fotográfica, a pseudopresença, pois não é o objeto da realidade, mas o rastro da sua passagem tanto no material fotossensível no caso da foto, como também na página do livro.

Sontag (2004) explica que "uma foto é tanto uma pseudopresença quanto a prova de ausência [...]; as fotos – sobretudo das pessoas, de paisagens distantes e de cidades remotas, do passado desaparecido – são estímulos para o sonho" (p. 6). No livro, esses rastros da presença também são ativados na materialidade das imagens apresentadas devido à sua aparência opaca construída no acúmulo de restos depositados nas páginas. Tais nuances me levam a projetar nos rostos daquelas mulheres a fisionomia de minha avó Francisca. Às vezes me questiono que traços dela existem em mim.

Esse livro é um dos projetos em constante processo, pois comecei a desenvolvê-lo no segundo semestre de 2019 e continuei até março de 2020. Depois de formar as placas, elas continuaram à mercê da atuação do tempo em sua estrutura, incorporando o contato de tudo aquilo que as tocasse. Deixei todo o material envolto no plástico fílmico para que nenhuma placa grudasse na outra, mas me surpreendi, depois de quatro meses sem manuseá-las, ao perceber que as linhas do plástico enrugado foram impressas na superfície da página como teias que envolvem as imagens e as escrituras, vistas na fotografia 8. Observar os gestos sensíveis que o acaso produz

no material me mostra que somos apenas mais um agente nesse processo de criação da obra e da cultura.

Fotografia 8. As marcas do plástico na superfície da placa



Fonte da fotografia: Museu da Imagem e do Som do Amazonas. Autor: Silvino Santos, Grupo de mulheres indígenas com criança no colo, macu, Roraima. Ano: sem data. Dimensão:13 cm × 12 cm × 0,2 cm. Obra: Acervo da autora. Obra: Acervo da autora. *Existências l*íquidas. *Indígena da etnia hupd'äh*, 2019-20. Técnica: Fototransferência, vegetais sob resina. Dimensão:17,5 cm × 13,5 cm × 1 cm.

4. Conclusão

Na aparência dos sais de prata revelados nas imagens do MISAM, há inscrições submersas que o tempo vem revelando nas placas de negativos em vidro entre as manchas que surgem nas superfícies desse material. A escrita temporal apaga, corrói, deixa seus rastros, isto é, instaura outra visualidade que aos poucos se desata da primeira realidade capturada e se aproxima do não identificável. As manchas abrem fronteiras que nos permitem atuar nesse jogo de camadas que ora se revelam, ora se escondem, mas geram sucessões de perdas e restos, que procuro transpor para as páginas dos livros de artista.

Diante das problemáticas expostas em torno dessas representações, confabulo que o processo de apagamento dos negativos poderia ser uma forma de o tempo devolver aos homens e mulheres indígenas suas imagens. Confabulo que o apagar, nesse caso, poderia trazer as subjetividades dessas populações de outros modos que se aproximem dos aspectos culturais e afetivos que foram submersos durante a captura das cenas.

A socióloga boliviana Silvia Cusicanqui aponta que existe um condensado de experiências que nos compõe, entrelaçado à genealogia que trazemos em nosso corpo enquanto abrigo de memória, a qual às vezes levamos um tempo para acessar por meio da consciência. Isso mostra como as lembranças acerca de nossas tataravós e os seus costumes estão submersos em nós, podendo, contudo, ser acessados através de atividades corpóreas e ritualísticas, entre outras prá-

ticas que nos permitem caminhar em direção à conexão com nossa ancestralidade (Cusicanqui, 2012).

Ao trazer as receitas de chá que aprendi com minha avó Norma para as páginas de *Existências líquidas,* vejo a reverberação dos saberes ancestrais que evocam a existência da vovó Francisca e da bisavó Izidoria. Trata-se de conhecimentos passados de geração a geração, por meio das rodas de conversas e convivências entre mulheres que desde sempre viveram essa realidade — como minha avó materna, que os passou para minha mãe e os fez chegar até mim.

Cusicanqui nos ensina que existem possibilidades de olhar o mundo através de outras epistemologias diferentes da eurocêntrica e, a partir delas, eleger categorias baseadas naquilo que olhamos, sentimos e vivenciamos; logo, não se pretende criar uma tradução como no conhecimento moderno, em que são comuns as violências e apagamentos produzidos nesse processo, mas uma compreensão das multiplicidades de termos nas visões de mundo. A autora propõe a reconstituição de uma episteme indígena ancestral, denominada *Ch'ixi*, em que se objetiva superar o historicismo e o binarismo das ciências sociais, isto é, em que não se deseja a fusão entre conhecimentos, pois a síntese mantém o objetivo do colonialismo, que captura as identidades étnicas e as coloca na condição de minorias, enquanto a coexistência produz zonas cinzas (Lânes, 2020).

A partir dessa perspectiva de diálogos possíveis entre saberes, o livro de artista *Existências l*íquidas (2019-2020) foi elaborado com práticas ancestrais como o preparo dos chás e a caminhada, associadas com a fotografia, a escrita e o livro, isto é, dispositivos que recorrentemente a historiografia utiliza para registro de pedagogias modernistas, na sua maioria de origem colonial. Quando estabeleço esses encontros, pretendo desestabilizar hierarquias entres esses conhecimentos. Assim, observo a formação de territórios híbridos possíveis em espaços íntimos do convívio doméstico que se interligam àqueles de caráter institucional. Nesses cruzamentos, surgem potências traduzidas em projetos poéticos.

A pesquisadora norte-americana Glória Anzáldua afirmou que é preciso "[...] reescrever as histórias mal escritas sobre mim, sobre você. Para me tornar mais íntima comigo mesma e consigo. Para me descobrir, preservar-me, construir-me [...]" (Anzáldua, 2000, p. 232). Diante disso, durante o processo de criação dos livros, surgem diálogos em que passado e presente se encontram; por sua vez, ausências se transformam em presenças. Assim, o visível evoca subjetividades invisíveis que entrelaço às representações em estudo, bem como as vozes de outras mulheres se interconectam por seus saberes, suas práticas e costumes.

REFERÊNCIAS

Anzaldúa, G. (2000). Falando em línguas: uma carta para as mulheres escritoras do terceiro mundo. *Revistas Estudos Feministas*. *8*(1), 229-235. https://periodicos.ufsc.br/index.php/ref/article/view/9880/9106

Arantes, P. (2015). *Reescrituras da arte contemporânea: história, arquivo e mídia*. Sulina.

Brizuela, N. (2012). *Fotografia e Império: paisagens para um Brasil moderno.* Companhia das letras. Instituto Moreira Salles.

Cadôr, A. B. (2016). *O livro de artista e a enciclopédia visual*. Belo Horizonte: Editora UFMG.

Chirif, A., Chaparro, A., Cornejo e Torroba, M., & de la Serna, J. (2013). *Álbum de fotografías: viaje de la Comisión Consular al Río Putumayo y Afluentes – Agosto a octubre de 1912.* Programa de Cooperación Hispano Peruano: Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica. https://issuu.com/jorgeluischavez/docs/album_de_fotografias_viaje_comision.

Cruz, J., & Clotilde, C. (1990). *Levantamento do acervo Silvino Santos*. Manaus.

De Tacca, F. (2011). O índio na fotografia brasileira: incursões sobre a imagem e o meio. *História, Ciência, Saúde – Manguinhos, 18*(1), 191-223. http://www.scielo.br/pdf/hcsm/v18n1/12.pdf.

FabianoKueva (2018, 26 jan.). Diálogo # 1: Silvia Rivera Cusicanqui [Video]. YouTube. https://www.youtube.com/watch?v=qFvVcrBhjEA

Fontcuberta, J. (2010). *O beijo de Judas. Fotografia e verdade.* Lemos.

Ganz, L. (2015). *Imaginários da terra: ensaios sobre natureza e arte na contemporaneidade.* Quartet: FAPERJ.

Labucci, A. (2013). *Caminhar uma revolução*. Martins Fontes.

Lânes, P. (2019). 'Um mundo ch'ixi es posible', de Silvia Rivera Cusicanqui. *Revista Epistemologias do Sul*, *3*(1), 210-217. https://revistas.unila.edu.br/epistemologiasdosul/article/view/2457.

Neves, G. (2013). Entre páginas e não páginas: breve inventário de livros de artista. In E. Derdyk (org.), *Entre ser um e ser mil: o objeto livro e suas poéticas.* Editora Senac

Rolnik, S. (2018). *Cartografia ou de como pensar com o corpo vibrátil.* Núcleo de Estudos da Subjetividade. PUC-SP. http://www.pucsp.br/nucleodesubjetividade/Textos/SUELY/pensarvibratil.pdf

Schoepf, D. (2005). *George Hubner 1862 -1935: um fotógrafo em Manaus.* Trad. P. R. da Silva. 2ª ed. Metalivros.

Sontag, S. (2004). *Sobre fotografia*. Trad. R. Figueiredo. Companhia das letras.

Soulages, F. (2010). *Estética da Fotografia: perda e permanência*. Editora SENAC.

Sousa, M., & de Pereira, R. (2011). *O livro de artista como lugar tátil.* Florianópolis: Editora da UDESC.

Stoco, S., & Ribeiro, R. A. (2018). O genocídio indígena no rio Putumayo no Peru e o discurso pacificador em filmes de Silvino Santos (1913-1922). In Associação Nacional de História – *História & democracia: precisamos falar sobre isso*. (pp. 1-10) UNIFESP. https://cutt.ly/UKL8rHN

AUTHOR

Khetllen Da Costa Tavares. Artista visual nascida em Manaus (Amazonas), doutoranda no programa de pós-graduação em Artes Visuais (PPGAV) na Universidade do Estado de Santa Catarina (2018-), na linha de processos artísticos contemporâneos, atualmente, bolsista Capes. Licenciada em Artes Visuais na Universidade Federal do Amazonas (2013), mestre em Letras e Artes na Universidade do Estado do Amazonas (2016). Pesquisa retratos de mulheres africanas, indígenas em acervos fotográficos com os quais desenvolve livros de artista.

“Colunas Infinitas” de Daniel Lima e as Poéticas dos Entre-lugares

“Infinite Columns” by Daniel Lima and the Poetics of Between Places

Celia Maria Antonacci



RESUMO

A partir da obra fotográfica “Colunas Infinitas”, do artista e ativista Daniel Lima, este artigo percebe o conceito de ‘entreligar’ de Homi Bhabha em diálogo com as teorias de cultura contemporânea de Stuart Hall, em contraponto à dissonância dos encontros culturais e artísticos desde nada menos que a ‘Semana de 22’ e sua celebração da arte brasileira restrita aos modernistas europeizados, mas que perdura aos dias de hoje, quer seja na ausência de outras manifestações estéticas nos currículos de arte contemporânea, quer seja em consonância com as restrições sanitárias da COVID19, que une os acadêmicos em redes virtuais, colunas eletrônicas, mas interrompe os diálogos escolares aos despossuídos de aparelhos e redes virtuais.

Palavras-chave: Arte; Cultura; Museu; COVID19.

ABSTRACT

Based on the photographic work “Infinite columns”, by the artist and activist Daniel Lima, this article perceives Homi Bhabha’s concept of ‘between-place’ in dialogue with Stuart Hall’s theories of contemporary culture, in contrast to the dissonance of cultural encounters, and artistic scenario since no less than the week of the 22nd and its celebration of Brazilian art restricted to Europeanized modernists, but which persists to the present day, whether in the absence of other aesthetic manifestations in contemporary art curricula, or in line with the restrictions of COVID19, which unites academics in virtual networks, electronic columns, but interrupts school dialogues with those dispossessed of those devices and virtual networks.

Keywords: Art; Culture; Museum; COVID19.

INFORMACIÓN
https://doi.org/10.46652/resistances.v3i5.81
ISSN 2737-6222 |
Vol. 3 No. 5, 2021, e21081
Quito, Ecuador

Submitted: April 17, 2022
Accepted: mayo 29, 2022
Published: junio 03, 2022
Continuous publication
Dossier Section | Peer Reviewed





AUTOR

Celia Maria Antonacci
Universidade do estado de Santa Catarina – UDESC - Brasil
celia.antonacci@udesc.br

Conflicto de intereses
El autor declara que no existe ningún conflicto de intereses.
Financiamiento
No existió asistencia financiera de partes externas al presente artículo
Agradecimientos
N/A
Nota
El artículo no es producto de una publicación anterior, tesis, proyecto, etc.

PUBLISHER



1. Introdução

Na noite de 9 de setembro de 2004, quem ao acaso da vida estava em São Paulo pode apreciar uma linha de luz suspensa no céu. Obra projetada pelo artista Daniel Lima durante a mostra de arte "SonarSound", promovida pelo "Instituto Tomie Ohtake", a escultura "Coluna Infinita II – Opostos" era o resultado do encontro de duas projeções de luz laser simultâneas, emitidas de pontos opostos da cidade. De um lado, a "Coluna Infinita II – Opostos" era projetada do alto do "Complexo Aché Cultural", no "Instituto Tomie Ohtake", um edifício de dois prédios de escritórios, um centro de convenções e um teatro – um totem de trinta andares da coletividade capitalista localizado em altos de Pinheiros –, do outro, da "Escola Estadual Prof.ª Etelvina de Góes Marcucci", em Paraisópolis, distante sete quilômetros em perspectiva linear, mas bastante longe em ruas quebradas e tortuosas – também tortuosas relações socioculturais desses dois polos.

Figura 1. "Coluna Infinita II – Opostos"



Daniel Lima, São Paulo, 2004

O projeto inicial da série "Coluna Laser", projetada quando ainda estudante na Universidade de Campinas, SP, Daniel Lima contou com a assistência dos professores e físicos José Joaquim Lunazzi e Eduardo Landulfo. A obra a princípio nomeada "Coluna Infinita" foi apresentada pela primeira vez no Salão Nacional de Arte de Belo Horizonte, 2002, e, em 2004, como acima descrito, Daniel Lima realizou a segunda geração da série "Coluna Laser", agora denominada "Coluna Infinita II – Opostos", na mostra de arte SonarSound.

Em 2008, ampliando o desejo de conectar via escultura de luz laser pontos distantes no espaço e na história, mas tramados nas linhas políticas, sociais e culturais do presente, do aqui e agora, da história e da arte da cultura brasileira, Daniel Lima projetou a "Coluna Infinita III – Mar". Nessa ação, a coluna de luz laser foi projetada do Solar do Unhão, em Salvador – um casarão do século XVII, edificado como residência para barões europeus[1], que entre seus inúmeros e amplos cômodos havia uma senzala para povos escravizados – em direção à "Bahia de Todos os Santos", uma baía geográfica em torno da qual foi construída a cidade de Salvador.

Se na segunda coluna Daniel tinha por objetivo estabelecer uma ponte ainda que virtual, simbólica, entre o centro financeiro e artístico de São Paulo com as comunidades africanas e afro-indígenas de Paraisópolis, filhos e netos da colonização, migrantes dos anos 1920 para São Paulo pela seca e desertificação do solo nordestino, em 2008 Daniel Lima projeta "Coluna Infinita III – Mar" para lembrar gerações anteriores de africanos que para cá foram trazidos por força da escravidão, muitos embarcados na "Casa dos Escravizados", na ilha Gorée, Senegal, local de desfortúnio ao serem embarcados via um precário tumbeiro que deveria atravessar o Atlântico carregado de "homens-commodities", como objetos abjetos a serviço do enriquecimento dos barões europeus lá e cá.

Convidado em 2021 a pronunciar a aula magna na Unicamp, onde iniciou a graduação, Daniel Lima, um artista de múltiplas poéticas individuais e em coletivos de arte desde os anos 2000, quando integrou o coletivo "Frente 3 de Fevereiro", 2004, escolheu entre as inúmeras obras-ações, apresentar as poéticas da "Coluna Infinita" como tema central de sua fala. Obra realizada a partir de emissão de luz laser, um fenômeno da física, contou nessa ocasião com os conhecimentos do professor de física Eduardo Landulfo, como anteriormente comentado, que com um aparato de lentes e estudos de coordenadas precisas possibilitou que dois feixes de luz emitidos de locais distantes se encontrarem no céu paulistano, e ser observado por quem estivesse no meio da cena, o centro paulistano. A sequencialidade de partículas da luz formava a materialidade da escultura que se sustentava como um totem suspenso no espaço aéreo a partir de ondas elétricas e não de um pedestal, aparato de apoio tradicional de esculturas modernistas. "O trabalho", enfatiza Daniel Lima, "se realiza não no topo do 'Instituto Tomie Ohtake' e nem na escola, ele se realiza no espaço entre" (Instituto de Artes – Unicamp, 2021). Ou seja, a completude da obra acontece no olhar de transeuntes que a observam a partir desse encontro de duas cidades – centro e periferia – um 'entre-lugar' ficcional que interrompeu o tempo linear do cotidiano de paulistanos para observar outras temporalidades. Imaginar o ato banal de diferentes olhares a contemplar a escultura no céu paulistano nos emite uma mensagem simbólica: "estamos todos aqui olhando de um mesmo ângulo".

1 Casa construída em 1690 para o Desembargador Pedro Unhão Castelo Branco e nos anos 1980 o casarão e a senzala foram restaurados para acolher objetos de arte contemporânea, o MAM, Salvador, Bahia. https://cutt.ly/dKZwcls

2. Arte e o "entre-lugar" da cultura

Vivendo nos interstícios de homem afro, migrante do nordeste brasileiro e no meio acadêmico, Daniel Lima é um artista de fronteira, ciente de uma migração em massa para a cidade de São Paulo nos anos 1990 e a disjuntura geográfica de suas moradas nesta cidade, a qual servem nos mais diferentes setores. Desassossegado com modelos essencialistas da arte em conformidade com a sustentação de uma teoria modernista, herdeira do regime colonial escravista, Daniel Lima vem questionando e desfazendo os limites do sistema das artes, quer sejam físicos – espaços expositivos com paredes que delimitam a arte e limitam o público –, assim como as características da própria obra, que para ser exposta deve estar em conformidade com as regras – dimensões, molduras e pedestal – para além de binarismos privado e público, centro e periferia. A estranheza dessa dinâmica artística transforma a forma e o conteúdo da obra ao inserir a alteridade do olhar de transeuntes da vida ordinária, alguns deles migrantes e/ou povos minorizados das cidades contemporâneas em um olhar sincrônico a observar a obra "Coluna Infinita II". No espaço urbano, nos "entre-lugares" da rua, espaço de luta simbólica é onde as identidades são negociadas, traduzidas, incorporadas. Sigo Home Bhabha:

> O afastamento das singularidades de "classe" ou "gênero" como categorias conceituais e organizacionais básicas resultou em uma consciência das posições do sujeito – de raça, gênero, geração, local institucional, localidade geopolítica, orientação sexual – que habitam qualquer pretensão à identidade no mundo moderno. O que é teoricamente inovador e politicamente crucial é a necessidade de passar além das narrativas de subjetividades originárias e iniciais e de focalizar aqueles momentos ou processos que são produzidos na articulação de diferenças culturais. Esses "entre-lugares" fornecem o terreno para a elaboração de estratégias de subjetivação – singular e coletiva – que dão início à própria ideia de sociedade. (Bhabha, 2014, p. 20)

Os debates sobre a integração e participação de povos africanos para cá trazidos por força da escravidão há mais de 500 anos – hoje segundo o IBGE são mais de 57% da população brasileira –, estão em curso na sociedade, nos museus e, especialmente, nas Universidades. Entretanto, "onde estão os negros e negras?", interroga Daniel Lima junto ao coletivo "Frente 3 de Fevereiro" desde os anos 2004, data da morte de Flávio Sant'Ana nas proximidades do Campo de Marte, Zona Norte de São Paulo, "confundido" com um bandido e morto a tiros por policias. Na ocasião, o jovem Flávio Sant'Ana, um homem negro, recém-formado dentista, havia conduzido sua namorada ao embarque no aeroporto Congonhas, São Paulo, e caminhava em uma movimentada avenida próxima ao aeroporto, quando foi assassinado a tiros sem interpelação policial.

A partir desse assassinato policial, uma expressão de racismo estrutural, muitas ações e manifestações ocorreram denunciando essa morte e de muitos outros jovens em situação de discriminação racial. A primeira ação política foi realizar no local do crime, um mês após a morte de Flávio Sant'Ana, um enterro simbólico com a presença de familiares, amigos e outros artistas ativistas, e a construção no local do crime de um monumento horizontal, como uma lápide mortuária com as indicações da morte brutal de Flávio. Mas o monumento-lápide por duas vezes foi rapidamente destruído por ordem policial, numa tentativa de apagamento do ocorrido, o que já nos indica o mea-culpa de policiais.

Figura 2. Monumento Horizontal a Flávio Sant'Ana



Fonte: Fotografia 'Frente 3 de Fevereiro

Um ano após o assassinato de Flávio Sant'Ana, o coletivo, que havia se manifestado em outras ações durante o ano e acompanhava atentamente o processo judicial dos policiais envolvidos, realizou no Vale do Anhangabaú, centro de São Paulo, uma ação na qual o grupo representou com sacos pretos — do modelo de sacos de lixo que normalmente cobrem os corpos de pessoas mortas em espaços urbanos —, os corpos de jovens que haviam sido mortos pela polícia sob a alegação constante de 'suspeito de cor padra'. Sobre os sacos, folhas brancas com o nome e a idade de cada jovem morto em ação policial e, na parte oposta ao saco, a advertência: 'Morto pela polícia'. Além disso, os ativistas da 'Frente 3 de Fevereiro' se posicionaram em frente ao 'Tribunal de Justiça' durante o julgamento dos policias envolvidos na morte de Flávio Sant'Ana e exigiam justiça para Flávio Sant'Ana e o fim de agressões policiais aos jovens negros.

Este crime bárbaro, sem nenhuma evidência de roubo ou agressão a alguém, e amplamente polemizado por um coletivo de jovens negros, logo despertou o sentimento de impotência política de jovens negros ao constatarem que esse assassinato assinalava mais uma ação corriqueira de policiais contra jovens negros — meninos ou meninas — sob a alegação de 'suspeito de cor padrão', ou seja, desde que de pele escura é considerado bandido e deve ser eliminado pela polícia. A partir daí, outros jovens se imponderaram e interpelavam os crimes cometidos cotra a população negra jovem, mas também muitos intelectuais brancos, professores e artistas passaram a se engajar contra as opressões aos negros em muitas outras cidades, e muitos pesquisadores e pesquisadoras se dedicaram a causa negra e à violência urbana.

Vera Malaguti Batista, em seu livro 'Difíceis ganhos fáceis – drogas e juventude', ao analisar a fala dos policiais sobre seus procedimentos agressivos aos jovens negros, escreveu:

> O que se vê é que a 'atitude suspeita' não se relaciona a nenhum ato suspeito, não é atributo do 'fazer suspeito', mas sim de ser, pertencer a um determinado grupo social; é isso que desperta suspeitas automáticas. Jovens pobres pardos ou negros estão em atitude suspeita andando na rua, passando de táxi, sentados na grama do Aterro, na Pedra do Leme ou reunidos em um campo de futebol (Frente 3 de Fevereiro, 2018).

A observação de Malaguti não está isolada e nos faz lembrar que não só os ativistas da 'Frente 3 de Fevereiro' se manifestavam em denúncia à polícia que mata indiscriminadamente jovens negros de periferia. Na sequência também outros artistas e músicos se expressaram, exemplo dos Racionais MC, especialmente quando em uma das suas inúmeras e políticas observações cantadas nos dizem: "em que mentira vou acreditar" (...) "Eu me formei suspeito profissional, bacharel pós-graduado em tomar geral".

Os negros, oprimidos pelo sistema desde a escravidão oficial até os dias de hoje, são empurrados para as margens das cidades, para as chamadas favelas, que sobem e descem os morros que circundam as cidades como uma moldura de exclusão social, política e educacional, vão pouco a pouco através da cultura, da arte, mas também de revoltas — nem sempre se mantem pacíficos —, a exemplo da 'Revolta dos Malês', mas também do 'Quilombo dos Palmares', para citar dois exemplos já bastante evidentes, se aquilombando e abrem brechas no sistema, nos 'entre-lugares' da cidade e da cultura. Entram em cena e proclama sua presença nas cidades tantos nos cantos raps quanto nos grafites, pixações para alguns, e outras manifestações de arte e cultura, como a dança 'break' e muitos discursos políticos e acadêmicos.

Retorno ao 'Frente 3 de Fevereiro', grupo atuou por mais de dez anos — 2004 a 2018 — e permanece até os dias de hoje atento às manifestações de racismo que são expressas em muitos espaços da sociedade e até mesmo em campos de futebol, local esportivo de agrupamento da diversidade cultural. Por exemplo, em 2005, um ano após a morte de Flávio Sant'Ana, seguindo a lógica dos grandes *banners* publicitários e aproveitando as transmissões televisivas dos jogos, o coletivo abriu enormes bandeira durante diferentes partidas com a frases: "Onde estão os Negros?", "Zumbi Somos nós", "Negro Salve". Diz Daniel Lima:

> As bandeiras fazem parte da tradição das torcidas uniformizadas de futebol. São produzidas, transportadas e abertas nas arquibancadas de modo coletivo. Como cartazes agigantados, grafam orgulhosamente o nome da torcida que as produziu. O tamanho, no universo competitivo das torcidas, é sinônimo de poder – e também garantia de maior exposição na cobertura televisiva. O coletivo Frente 3 de Fevereiro se apropria desses mecanismos de produção e veiculação de informação para realizar ações que lidam de forma enfática com a questão do racismo, alvo principal das investigações do grupo.

Os campos de no futebol, a princípio um local de democracia e integração de pessoas, muitas vezes recebe manifestações de racismo durante a disputa as disputas. Por exemplo,

durante a Taça dos Libertadores, na partida entre São Paulo X Quilmes, da Argentina, o jogador do time argentino, Leandro Desábato, agrediu o jogador Grafite, do São Paulo, ao chamá-lo de "macaco". Este pronunciamento racista nos dá um panorama que o racismo está na estrutura das Américas, não se atem ao Brasil, está também em países vizinhos, e em todos os encontros, mesmo esportivos, locais de integração. Indignados em saber que há violência racial num espaço considerado de lazer e de democracia racial, o coletivo organizou três ações de protesto em campos de futebol em resposta a esse episódio e a outros não noticiados que acontecem durante as disputas esportivas. Seguindo a tradição de torcidas organizadas, que portam grandes bandeiras grafadas com o nome da torcida que apoia um time e as expõem nos estádios de futebol durante a competição televisionada ao grande público, o coletivo "Frente 3 de Fevereiro" se apropriou desse mecanismo de produção e veiculação de informação televisiva para manifestar apoio aos racializados em campo.

Figura 3. Estádio do Morumbi, São Paulo



Fonte: Imagem 'Frente 3 de Fevereiro'

A primeira ação aconteceu no Morumbi, São Paulo capital, em 14 de abril, 2005, quando fizeram erguer o painel/bandeira com a pergunta: ONDE ESTÃO OS NEGROS?. A segunda em julho, em Campinas, quando exibiram a bandeira BRASIL NEGRO SALVE. E a terceira em São Paulo, em novembro, com a afirmação ZUMBI SOMOS NÓS.

Com objetivo de "interagir com o espaço urbano à luta e à resistência históricas da cultura afro-brasileira", o coletivo ao longo de dez anos realizou mais de quarenta denuncias poética-política.

Os lençóis brancos impressos com letras pretas abertos durante as disputas em campos de futebol tornaram-se bandeiras de protesto do coletivo "Frente 3 de Fevereiro" e percorrem ainda hoje outros espaços polemizando o racismo que apaga a presença dos negros no Brasil. Por

exemplo, em apoio ao movimento por moradia, quando da ocupação do prédio Prestes Maia, no centro de São Paulo, em 2006, lia-se no topo do prédio a expressão “Zumbi Somos Nós”, mas também mais recentemente em frente aos prédios do MASP e do Centro Cultural Tomie Ohtake, quando da exposição “Histórias Afro Atlânticas, 2018, havia a pergunta “Onde estão os Negros?”, uma pergunta-advertência a esses estabelecimentos que raramente exibem artistas negros, mas também para todo e qualquer cidadão que frequenta esses espaços ou circula nessas regiões nobres da cidade e ignora a presença negra entre nós.

O coletivo “Frente 3 de Fevereiro” não se ateve aos grandes cartazes, em forma de lençóis ou *banners*, e logo criaram outros cartazes estilo ‘lambe-lambes’ publicitários colados nos muros das cidades e também poemas sinalizando advertência ao racismo, e até uma banda que encena em ritmo contemporâneo um alerta-protesto com o refrão:

> “Quem policia a polícia?”.
> Quem policia a polícia
> Quem policia a polícia? Quem polícia a polícia?
> Quem policia a polícia? Quem polícia a polícia?
> O que você espera de um país que mata sua população em idade ainda ativa.
> E quem lucra com essas mortes? A indústria das armas? A indústria das fardas?
> Os cemitérios? As funerárias? E quem polícia a polícia?
> E o que eu tenho a ver com isso?
> E o que você tem a ver com isso?
> Quem policia a polícia?
> E você o que tem a ver com isso?
> Quem policia a polícia?
> Quem policia a polícia?
> Quem policia a polícia? Quem vigia os vigias?
> Quem policia a polícia?

Tá tudo errado. Eles não podem ver pobre, uma pessoa de cor, para eles são todos ladrões. Quando a polícia brasileira foi criada sua principal função era reprimir os quilombos e ajuntamentos. A polícia brasileira foi criada para reprimir os quilombos e os escravos. No primeiro presídio 95% dos presos eram negros.

> Quem policia a polícia?
> Quem policia a polícia?
> Quem policia a polícia?

Bastante distantes de museus e centros culturais que promovem uma arte pedagógica, disciplinar dos conhecimentos e dos corpos de pessoas que por essas instituições se apresentam como artistas ou visitantes, o coletivo ‘Frente 3 de Fevereiro’, na liderança de Daniel Lima, segue

o caminho da ação, da performance, especialmente urbana, que ocupa o 'entre-lugar' cotidiano quer seja nas cidades ou em centros esportivos mais independente de aprovação institucional, e livre de consentimento curatorial.

Exemplo do coletivo 'Frente 3 de fevereiro', outras histórias emergentes estão sendo escritas a parir daqueles que sofrem a subjugação, a dominação, a opressão e elaboram estratégias de emancipação muitas delas expressas em poéticas políticas longe dos enquadramentos modernistas que estabeleciam molduras ao redor das artes tanto no plano real quanto simbólico: nós e os outros, o dentro e o fora, o museu e a rua. Hoje é o 'entre-lugar' o lugar da arte, da comunicação, onde as identidades são negociadas.

Esse grupo, mas também muitos artistas independentes, espelhados nas ações desses jovens, perturbam os códigos binários estabelecidos entre a arte e a política, o passado e o presente, o público e o privado, mas muito em especial, o centro e a periferia, agora no centro da cena, das discussões quer sejam acadêmicas ou mundanas, isso porque ao produzirem sistemas de linguagem a partir de suas subjetividades ainda não analisadas e percebidas pelas academias, causam estranhamentos, desestabilizam as epistemologias já consolidadas nas academias, mas permitem que o novo entre no mundo.

Priorizando sempre o espaço heterogêneo do meio urbano e os conflitos raciais, o coletivo também realiza outras ações com diferentes grupos e artistas. Atualmente, Daniel Lima é diretor da editora "Invisíveis Produções", uma editora independente que, como o próprio nome assinala, se propõe publicar livros e textos de pesquisas inéditas que tratam de temas que ocupam os 'entre-lugares' da arte e da cultura, muitas vezes ainda marginalizados nas academias. Além disso, há um canal de *Podcast* mensal sobre perspectivas da justiça no Brasil: 'poderá o direito e o sistema judicial ser emancipatório? qual a sua contribuição para uma sociedade mais justa?', pergunta Daniel Lima. Para além de um recorte corporativo e disciplinar da Justiça, o podcast propõe-se uma visão transversal que relaciona diferentes setores do Poder Público.

Figura 4. Onde estão os negros?



Fonte: Tomie Ohtake. "Histórias Afro-Atlânticas, São Paulo, 2018. Fotografia Daniel Lima

3. Cem anos da “Semana de 22”

Hoje, estamos em 2022, ano que celebra o centenário da aclamada e discutida semana paulistana de “Arte Moderna Brasileira”. Os cem anos desta data nos exige uma avaliação dessa ação modernista, deste tempo percorrido, cem anos, e dos espaços da arte, no ontem e no hoje, quer sejam físicos, sociais, educacionais ou ideológicos – dentro e fora dos museus – e, muito em especial no contexto desta escrita, nos campos universitários, especialmente nos departamentos com pesquisa em arte. A pergunta do coletivo reverbera aqui: “Onde estão os Negros e Negras?”. Vale lembrar que no percurso desses anos houve a promulgação de ações afirmativas através das Leis 10639/03 e 11645/08, que além da promoção da igualdade na escola, torna obrigatória a presença da temática “História e Cultura Afro-Brasileira e Africana”. Entretanto, os questionamentos permanecem: Quantos estudantes negros cursam e se diplomam nas universidades brasileiras? Quantas disciplinas e projetos de pesquisa se dedicam aos estudos da cultura e da arte africana e afro-brasileira na graduação e nos cursos de pós? Quantas teses são defendidas sobre a causa negra? Quantos professores pesquisam e ministram disciplinas na graduação e na pós-graduação sobre a arte e a cultura negra? Quantos acadêmicos e técnicos negros fazem parte de nossos campus universitários?

As colunas infinitas de Daniel Lima nos apontam para infinitos problemas e necessidades que vivem os povos nas margens das cidades, nos ‘entre-lugares’ dos sistemas políticos culturais, educacionais, artísticos e administrativos, nada menos que desde a escravidão passando pelo projeto político da colonização ainda em curso, bem explícito neste tempo de pandemia que une em uma coluna infinita os acadêmicos com acesso ao mundo pandêmico através dos computadores e as conexões virtuais, mas exclui, segrega, as vozes dos despossuídos desses aparelhos e conexões. Uma coluna infinita, porque tecnológica, depende de aparelhos tecnológicos, futuristas, que sempre avançam linearmente em direção ao amanhã, ao futuro. Uma visão futurista que nos faz lembrar o movimento futurista italiano, como bem adverte Daniel Lima em sua palestra: “surge alinhado com o fascismo, o nazismo, o nacionalismo”. Hoje, as Leis estão sendo discutidas e implementadas sem a participação de povos que vivem nas margens, que vivem na impossibilidade de acesso aos conhecimentos, ao teletrabalho. Há algo de fascismo nesse sistema, uma vez que emite e transmite muitos conteúdos via “lives”, “postcasts”, aulas – todas gravadas – também esse um sistema de controle –, mas com acesso restrito pela limitação de redes e equipamentos dos que vivem às margens da contemporaneidade. Temos que avaliar as presenças, os avanços, mas também as ausências, as exclusões.

Nós todos temos a tarefa de descolonizar, recriar uma história contada a partir do ‘entre-lugar’, do encontro, do diálogo que acontece na tradução cultural. “A identidade não está mais só na raiz, mas também na relação”, lembra Edward Glissant (2021).

A manutenção de um currículo eurocêntrico nos diz muito sobre as políticas do nacionalismo. Como a academia lida com as identidades manifestas, identidades com sotaques quer sejam da negritude, de indígenas, afro-indígenas, diaspóricas, de gênero e de sexualidade? Cito Daniel Lima:

A própria história do Modernismo com todas suas vanguardas diz muito sobre esta centralização e exclusão do resto do mundo. E as Artes Plásticas, esta ordem mundial talvez esteja mais perversamente marcada do que em qualquer outra linguagem. Então, acredito que, para o artista lidar com isso, é necessário um movimento transversal para além do sistema de Arte Contemporânea tradicional; para além do sistema hegemônico que se centra no eixo Estados Unidos e Europa. Não como recusa radical, mas como sustentação de alternativas. E isso se torna ainda mais forte quando se equaciona com minha própria produção que lida com esta geopolítica da exclusão. É preciso reconectar o Brasil e África, assim como o Brasil com América Central e Caribe, não como um favor, um gesto de benesse, mas como percepção da potência deste reencontro da diáspora negra (Glissant, 2021).

A "Coluna infinita II – Opostos" provoca simbolicamente uma intervenção no aqui e agora. O que as colunas de Daniel Lima nos sugerem é que as diásporas, ainda que disjuntivas e deslocalizadas, fragmentadas e fragilizadas nos percursos de exílios produzem imagem – cultura – nos interstícios da escravidão e do *apartheid*, esses dois monstros da tão aclamada civilização ocidental.

As comunidades imaginadas de Benedict Anderson, com suas raízes em um tempo "vazio e homogêneo" que se pretendiam modernidades progressistas a partir de inovações tecnológicas que propagam o nacionalismo, se mostram insuficientes no espaço geopolítico das grandes cidades que se formam no encontro de civilizações, no mundo dos refugiados, migrantes e imigrantes, que na fluência de línguas estrangeiras contam em diferentes sotaques suas memórias de exílio em torno de questões de raça, gênero, sexualidade, religião, língua ou pátria.

4. Conclusão

As "Colunas Infinitas" de Daniel Lima e todas as outras ações junto ao coletivo "Frente 3 de Fevereiro" e outras propostas individuais, questionam o tempo, o espaço, a ciência, a história, a cultura e as artes, mas muito em especial esta divisória estabelecida nas cidades contemporâneas, o centro e a periferia, nós e os outros. As "Colunas Infinitas" apontam para fora do circuito da Universidade e nos indicam que é preciso sairmos do emparedamento das teorias colonialistas – sequenciais – e conhecermos as estéticas das margens, dos que por força da colonização foram deslocados de seus espaços e tempos para viverem na linearidade da modernidade ocidental, margeando, sendo margeados. As margens hoje são mais que físicas, são elas também culturais. As pessoas hoje polemizam as reduções genéticas que pressupõem a excelência de superioridade a partir de normatizar os corpos de acordo com uma autarquia impenetrável, nos limites da verdade absoluta. Parafraseando Glissant, "reclamamos para todos o direito à opacidade" (Glissant, 2021, p. 224).

O desafio é abandonar a perspectiva modernista de uma história única, de economias autocentradas em um positivismo triunfante nacionalista, que pensa a cultura como um viver monolítico para todos os povos a partir um pensamento dogmático de superioridade europeia. Obrigados a aceitar e viver com tecnologias impostas, que permeia a modernidade hoje de forma

irrecusável em sua passagem de uma era para outra, do moderno ao pós-moderno, da oralidade à escrita, da escrita à oralidade, da floresta para a cidade, do conto para o computador, nos reencontramos na multidão, no 'entre-lugar'.

Na cidade contemporânea, as identidades não estão mais na raiz, mas na relação. Rizomáticas, as experiências de exílio são relatadas, para lembrar Glissant.

A mudança de direção depende de uma análise severa do real. A permanência é a zona de conforto. Precisamos não ter medo de nos dirigirmos a outras epistemologias, adotar as novas ordens do conhecimento, por um lado e, por outro, voltar para as fontes de nossa cultura, a cultura do Brasil, da América Latina.

As pesquisas universitárias devem negociar os conteúdos de disciplinas acadêmicas para agregar narrativas de fronteiras culturais. Ultrapassar as ansiedades pedagógicas para perceber as ansiedades dos que vivem na outra margem da cultura, mas que também produzem arte, conhecimento e cultura.

Os 'entre-lugares', essas novas fronteiras do mundo, expressam sabedorias que impulsionam um outro discurso político, estético e cultural. Os contatos entre as culturas — este é um dos dados da contemporaneidade — mas não mais para descobrir, mas conhecer. As culturas que se projetaram no mundo com a intenção de dominá-lo culminaram no pensamento de um Império. Mas a paz imperial é a verdadeira morte da relação. O pensamento poético está em alerta e busca um mundo verdadeiramente habitável, isto porque, como lembra Glissant, compreender as culturas é mais gratificante do que descobrir novas terras (Glissant, 2021, p. 224). Para Homi Bhabha, é preciso sair da imponente sala da Europa, com sua brancura espectral, monumental, que criou as convenções de gênero de um discurso cortês em que as mulheres são cegadas porque veem realidades demais, e os romances acabam porque não conseguem suportar tanta ficcionalidade, e adentrar criticamente em narrativas produzidas nos 'entre-lugares' para encenar poéticas de tradução de fronteiras entre o colonialismo e o tempo presente (2014, p. 335).

Essas palavras de Bhabha nos direcionam às narrativas dos que vivem vidas duplas no mundo pós-colonial, com suas jornadas de migração e seus viveres diaspóricos que produzem inquietude nas fronteiras de molduras culturais e disciplinares. Observar as entrelinhas de trágicas repressões da história e compreender a incompreensível significação de narrativas psíquicas e históricas de sociedades racializadas, que emergem no próprio centro da vida metropolitana, é compreender "como o novo entra no mundo" (2014, p. 335). Afinal, "estamos sempre em processo de formação. A cultura não é uma questão de ontologia, de ser, mas de se tornar", lembra Stuart Hall (2003, p. 44).

Referências

Antonacci, C. M. (2021). *Apontamentos da Arte Africana e Afro-Descendente: políticas e poéticas*. Invisíveis Produções.

Bhabha, H. (2014). *O Local da Cultura*, Humanitas, Belo Horizonte.

Frente 3 de Fevereiro. (2018). *Zumbi Somos Nós, Cartografia do Racismo para Jovens Urbanos.* S.E

Glissant, E. (2021). *Poéticas da Relação.* Bazar do Tempo.

Hall, S. (2004). *Da Diáspora, Identidades e Mediações Culturais*. Humanitas, Liv Sovik org. UFMG.

Hall, S. (2016). *Cultura e Representação.* PUC.

Instituto de Artes – Unicamp (2021, marzo 17). Da barreira do Inferno à ilha de Gorée: perspectivas de um caminho poético. [Video] YouTube. https://www.youtube.com/watch?v=O9hpWI328Hs

---

AUTOR

Celia Maria Antonacci Ramos. Mestra e doutora em Comunicação e Semiótica. Desde 1990 é professora da UDESC (Universidade do Estado de Santa Catarina).

De la Coronacrisis a la Primavera de Ébano: Cultivando y Creolizando Ubuntu en la Dialéctica de Eros y Thanatos

From Coronacrisis to Ebony Spring: Cultivating and Creolizing Ubuntu in the Dialectic of Eros and Thanatos

Agustín Lao Montes



RESUMEN

El contexto de la crisis sanitaria por la Covid-19 ha exigido una profunda reflexión sobre el presente que vivimos. Una de las propuestas es asumir este momento como una "coronacrisis", entendida como una categoría para significar cómo la pandemia exacerba la crisis multifacética de la civilización capitalista occidental en su era neoliberal; lo que ha puesto al desnudo la dialéctica de la muerte y la vida, posicionada en el centro de la lucha contra la negritud. Las consecuencias de la pandemia rápidamente se analizaron desde los códigos de la blancura. En este artículo proponemos un acercamiento a este fenómeno, desde la zona del no ser de la herencia afro de nuestro continente. Situándonos en este momento de la enunciación, no sólo se abre la oportunidad de una mayor comprensión de lo vivido hasta ahora, sino que, de igual manera, podemos buscar y encontrar salidas a dicha crisis.

Palabras clave: Coronacrisis; Ubuntu; Afrocaribe; Modernidad; Humanismo negro.

ABSTRACT

The context of the pandemic of Covid-19 has demanded a deep reflection about the present time in which we live. One of the proposals is to assume this moment as a "Coronacrisis" understood as a category to signify how the pandemic aggravates the multifaceted crisis of the Western capitalist civilization in its neoliberal era. This proposal has unmasked the dialectic of death and life that is positioned in the center of the fight against negritude. The consequences of the pandemic were quickly reflected upon from the codes of whiteness. In this article, we suggest approaching this phenomenon from the zone of the nonbeing with African heritage from our continent. Being situated in this moment of the enunciation not only opens the opportunity for a better understanding of what we have lived in these times until now but also allows us to look for the ways out of this crisis.

Keywords: Covid crisis; ubuntu; Afro-Caribbean; modernity; black humanism.

INFORMACIÓN
https://doi.org/10.46652/resistances.v3i5.89
ISSN 2737-6222 |
Vol. 3 No. 5, 2022, e21089
Quito, Ecuador

Enviado: april 18, 2022
Aceptado: junio 22, 2022
Publicado: junio 29, 2022
Publicación continua
Sección Dossier | Peer Reviewed

AUTOR

Agustín Lao Montes
Universidad de Massachusetts - Estados Unidos
lao@soc.umass.edu

Conflicto de intereses
El autor declara que no existe conflicto de intereses.
Financiamiento
No existió asistencia financiera de partes externas al presente artículo.
Agradecimientos
N/A.
Nota
El artículo no se desprende de trabajos anteriores.

PUBLISHER



Una civilización que prueba ser incapaz de resolver los problemas que crea es una civilización decadente…una civilización que decide cerrar sus ojos a sus problemas más cruciales es una civilización enferma, una civilización que usa sus principios para trampa y engaño, es una civilización muriente.

Aimé Césaire, Discurso sobre el colonialismo

La pandemia del coronavirus ha desnudado y exacerbado una crisis *in crescendo* de la civilización occidental capitalista en su era neoliberal. Como modo de vida dominante, la modernidad capitalista no ha proporcionado garantías de condiciones mínimas de supervivencia a las mayorías humanas en bienes básicos como alimentación, vivienda, seguridad y convivencia; cultivando, en cambio, racionalidades de muerte expresadas en una multitud de violencias entrelazadas: doméstica, racial, sexual, geopolítica, económica, ecológica, epistémica; engendradas por las imbricaciones de la búsqueda inescrupulosa de ganancias, en conjunción con el miedo a las otredades, que juntas provocan continuamente prácticas de acumulación por despojo y aniquilamiento, guerras étnicas, coerción patriarcal y destrucción ecológica.

En la oración que abre el clásico del pensamiento descolonial *Discurso sobre el Colonialismo*, el intelectual afrocaribeño Aimé Césaire declara que "Una civilización que se prueba incapaz de resolver los problemas que crea es una civilización decadente" (Césaire, 1955, p. 31. La traducción es mía). De inmediato añade que "una civilización que decide cerrar sus ojos a sus problemas más cruciales es una civilización enferma" y que "una civilización que usa sus principios para trampa y engaño, es una civilización muriente" (Césaire, 1955, p. 31). Césaire escribía esto en 1955, luego de la Gran Depresión de los años 30, y de dos grandes guerras de occidente, en el contexto de una ola ascendente de movimientos en Asia, África y el Caribe por la descolonización de los imperios europeos que imperaban desde el largo siglo XVI. Hoy día, casi 65 años más tarde, podemos decir que fue una aseveración profética si lo consideramos como pronóstico de la crisis actual de la civilización occidental capitalista.

Erupciones en la Crisis Civilizatoria

A contracorriente de las promesas de pronta recuperación y los anuncios demagógicos de alegado progreso que escuchamos de presidentes y ministros a través de las Américas y Europa, las imágenes cotidianas y mass-mediáticas de millones de personas desempleadas, desterradas, familias sin hogar, hambrunas y epidemias masivas, refugiados muertos en fronteras marítimas y territoriales, violencias múltiples (étnico-racial, religiosa, sexual, doméstica, geo-política, genocidios, guerras); expresan una condición general de malestar profundo y prolongado que caracterizamos como crisis. Los síntomas de crisis global se revelan con movilizaciones y huelgas generales en lugares variados como Colombia, Francia, Grecia, Irlanda, India, Martinica y Portugal. A la vez, salen al relieve 20 millones de desamparados en Pakistán producto de una secuencia de inundaciones; casi un país entero en la calle en Haití mientras sufre del cólera después de un

terremoto devastador y un repertorio de *coup d'etats*; la paralización por largos meses de Puerto Rico y Dominica luego de grandes huracanes. Muchas situaciones resultantes de desastres alegadamente naturales causados por la crisis ecológica y exacerbadas por la negligencia gubernamental y las intervenciones militares del imperio estadounidense. A estas calamidades añadimos los genocidios en Darfur y Rwanda sintomáticos, junto con las pandemias de Sida y Ébola, de la devastación neocolonial-neoliberal del contintente madre, a los que sumamos en nuestra región del Sur Global el destierro masivo que ha dejado una ecuación de mas de 8 millones de desplazados en Colombia, muchas/os afrodescendientes e indígenas.

En esa nebulosa luz, la pandemia exacerbó una crisis civilizatoria en curso creciente. Se le llama crisis civilizatoria porque el modo de vida que domina el planeta, que comenzó a ensayarse en el Caribe en el largo Siglo XVI, y ya para el XIX se había globalizado, es decir, la civilizacion occidental capitalista, se encuentra en condición terminal en todas sus facetas: económica, geo-política, ecológica, epistémica, ética, espiritual. Una mirada de larga duración a la actual crisis arrojará luz en cuatro momentos en relación con la larga historia de crisis globales en el sistema-mundo moderno/colonial capitalista: fines del siglo XIX (1873-1896), principios del siglo XX (1917-1945), la ola de movimientos antisistémicos de los 1960s-1970's. Además de la coyuntura histórico-mundial que vivimos, que podemos trazar tanto a la actual crisis de legitimidad y rentabilidad del capitalismo global neoliberal, como a la creciente marcha de protestas y movimientos desde el *fin-de-siecle* hacía el siglo XXI. En este escenario destacamos el llamado movimiento alterglobalización detonado con las protestas de Seattle en 1999, los procesos de Foro Social Mundial a partir del 2001, la denominada Ola Rojo-Rosada de gobiernos "progresistas" que resultó de robustos movimientos sociales en América Latina, y el resurgimiento de la protesta masiva en el 2010-2011 con la llamada "Primavera Árabe" junto con los "Indignados" en España y "Occupy" en los EEUU. En este archipiélago de luchas, sacamos al relieve el rol protagónico de los movimientos estudiantiles en Chile, Colombia y Puerto Rico, además de huelgas generales en Guadalupe y Martinica que resonaron en Francia, no sólo en el movimiento obrero, sino también en la adopción de un discurso descolonial en el lenguaje e imaginario político europeo. El continuum de luchas y movilizaciones se articuló y expresó en una poderosa constelación en el 2019 donde hubo protestas masivas y duraderas en Chile, Francia, Ecuador, Haití, Hong Kong y Puerto Rico. En sus primeros meses, la pandemia tuvo el efecto de contener esta ola de protestas. Sin embargo, en la medida que exacerbó injusticias y provocó nuevas fuentes de opresión, la pandemia se convirtio en caldo de cultivo para la protesta social como veremos más adelante.

Las protestas a través de la región y del mundo son síntomas de condiciones de desigualdad entrelazadas: económicas, políticas, simbólicas, de clase, étnico-raciales, de género, y de sexualidad, en la distribución de poder, riqueza, reconocimiento, y representación; y el correspondiente entramado de violencias-sociales, patriarcales, políticas, raciales. Se han venido dibujando escenarios polarizados donde han surgido nuevas perspectivas de derechas neo-fascistas de vocación autoritaria y agresivamente patriarcales, antipopulares y racistas. A contrapunto, las muchedumbres que componen las protestas son constituidas por una pluralidad de sujetos colectivos:

estudiantes, campesinos, afrodescendientes, indígenas, sectores subalternos urbanos, obreros, feminismos, LGTBQ +, e izquierdas, que configuran un bloque popular radical que protesta contra las desigualdades, violencias y despotismos, a la vez, que aboga por un contrato social más justo y democrático.

Teorizando la Coronacrisis: De la *Sopa de Wuhan* al *Sancocho Améfricano*

Vivimos una era donde los cimientos del planeta están en cuestión, lo que nos obliga a pensar profundo, a hurgar hondo en los signos de los tiempos, a buscar razones de fondo y, por ende, a construir cambios radicales. La pandemia vino a implosionar la crisis civilizatoria, a profundizar y revelar ciertas dinámicas de desigualdades y violencias, a la vez, que dio inicio a nuevas dinámicas de dominación, luchas y acciones colectivas. La pandemia puede tener un efecto antisistémico de dar un golpe de gracia a una condición profunda de malestar mundial que llamamos crisis económica, ecológica, geo-política, epistémica, ética, espiritual -de la forma de vida que domina el globo terraqueo por más de 500 años-, y por eso hablamos de una crisis de la Civilización Occidental Capitalista, o sea, del Sistema-Mundo Moderno/Colonial Capitalista.

En esta luz y sombra, con el *Coronacrisis* ha surgido un *boom* de discurso crítico que al principio se expresó en *Sopa de Wuhan* (2020), un volumen que recoge análisis de la pandemia de parte de un renombrado grupo de pensadores críticos, mayormente de Europa y los Estados Unidos, entre los cuales se destacan Giorgio Agamben, Alain Badiou, Judith Butler y Slavok Zizek.[1] La respuesta inmediata de este puñado de pensadores críticos, sentando las bases iniciales para lo que Victor Fowler denominó "la pandemia pensada", osciló entre el asombro, la perplejidad, y un debate entre el pesimismo y el optimismo. Giorgio Agamben (2020) representó la pandemia, en *Sopa de Wuhan*, como catalizando la normalizacion del "estado de excepción", debido a su cultivo del miedo y el aislamiento, lo que fortaleció la militarizacion y promovió la desmobilización. En esa línea de argumentación, Agamben planteó que el terror a ser contaminado por los otros, es una forma más "de restringir las libertades" (Agamben et. al., 2020, p. 17). A contrapunto, Slavoj Žižek arguye que a pesar de que los virus ideológicos desatados "que estaban latentes en nuestras sociedades: noticias falsas, teorías de conspiración paranoicas, explosiones de racismo" (Agamben et. al, 2020, p. 21) [existe] una paradoja; el coronavirus también nos obliga a reinventar el comunismo basado en confiar en el pueblo y la ciencia... una señal de que podemos continuar un camino que seguimos, que el cambio radical es necesario [porque] "no distinguiendo entre el pobre y el rico, o entre los hombres de estado y los ciudadanos comunes, el virus es democrático" (Agamben et. al., 2020, p. 25). A contracorriente, Byung-Chul Han argumenta que,

> Zizek afirma que el virus esgrime un golpe de muerte al capitalismo y evoca un oscuro comunismo [pero] está errado... después de la pandemia, el capitalismo continuará más fuerte. Paradójicamente, la ventaja comparativa de Asia radica en su colectivismo, su autoritarismo, y en la capacidad de los estados de ejercer control electrónico sobre los cuerpos, colapsando los espacios privados. (Agamben et al., 2020, pp. 109-111).

1 Poco después se publicó otra colección titulada *La Fiebre* (2020) que recogió perspectivas de pensamiento crítico latinoamericano sobre las transformaciones histórico-mundiales catalizadas por la entonces naciente pandemia provocada por el Covid-19. Sin embargo, ni *Sopa de Wuhan*, ni *La Fiebre*, representaron las voces y visiones del Caribe y el Mundo Afro.

A contrapunto de dichas posturas binarias, Judith Butler afirma que "el aislamiento mandatorio converge con el nuevo reconocimiento de nuestra interdependencia global durante el nuevo tiempo y espacio impuesto por la pandemia" y que "el virus no discrimina, pero los humanos sí, modelados como somos por los poderes entrelazados del nacionalismo, el racismo, la xenofobia, y el capitalismo, inscribiendo de nuevo la espuria distinción entre las vidas dolorosas e inmerecedoras, entre aquellas que, por cualquier medio deben ser protegidas de la muerte y las que no son dignas de ser protegidas de la enfermedad y la muerte" (Agamben et. al, 2020, p. 60). En este modo dialéctico, Butler argumenta que la pandemia "abrió la posibilidad de reimaginar nuestro mundo como si pudiera ser ordenado por un deseo colectivo de igualdad radical" (Agamben et. al, 2020, p. 64).

Transcendiendo los términos del debate inicial, argumentamos que la pandemia elevó la dialéctica entre la vida y la muerte como contradiccion principal que configura la crisis civilizacional. Vivimos una era de *Tánatos* donde los impulsos vitales de *Eros* constituyen los principales "recursos de esperanza" para forjar un nuevo orden mundial en el contexto de la catástrofe planetaria catalizada por el coronacrisis. Estos tiempos que traen marca de muerte, manchados por una acumulación de injurias contra la vida misma, se expresan, simbolizan y profundizan en el coronacrisis. La pandemia revela y potencia la crisis civilizatoria, apuntando hacía una catástrofe planetaria indicada en el colapso de la economía mundial, la amplia erosión de la legitimidad de los estados, la escalante pérdida de vidas humanas, la espiral de violencias entretejidas y desigualdades entrelazadas, todas estas catalizadas por la debacle ecológica.

En esa clave, identificamos dos dimensiones articuladas del coronacrisis: por un lado, representa una situación sin precedentes que amenaza la vida humana en todo el globo terráqueo, lo que es permitido por el alcance y la profundidad de la globalización. Por otro lado, la pandemia exacerba opresiones, desigualdades y discriminaciones manifiestas en el entramado de violencias patriarcales, raciales, xenofóbicas, económicas, políticas expresadas en la desposesión, el despojo, el desamparo, las hambrunas, y los desastres ecológicos que son producto de la destrucción de la flora y fauna por los agroquímicos, la desforestación, el gran comercio de animales y la emisión masiva de gases tóxicos. Los síntomas más visibles de la debacle ecológica son la proliferación endémica de virus letales, la erosión de la soberanía alimentaria, y el crecimiento crónico de grandes inundaciones, fuegos, terremotos y huracanes. Dichos componentes del coronacrisis constituyen la explosión exponencial de la imbricación del racismo, la xenofobia, y el patriarcado, con desigualdades de clase y geo-politicas en el sistema-mundo moderno/colonial capitalista.

Afinando el discurso crítico en clave de Africanía, Achille Mbembe arguye que la pandemia nutre dinámicas de necropolítica, que son constitutivas de las modernidades coloniales desde la institución de la esclavitud transatlántica, y que se diseminan globalmente en el contexto de la presente crisis civilizatoria. Mbembe (2017) caracteriza esta dimensión de la crisis como un "devenir negro del mundo" (p. 6), una globalización "tanto de las lógicas esclavistas de captura y depredación como de las lógicas coloniales de ocupación y extracción" (Mbembe, 2017, p. 4),

demostrando cómo "la modernidad [ha sido]...desde el principio hasta el final una guerra interminable contra lo vivo" (Mbembe, 2020, s/p).

A estos procesos de larga duración, que adquieren relieve con la crisis civilizatoria, Mbembe (2019) los ha denominado necropolítica. Argumenta que la necropolítica es la cara reversa de la biopolítica, combinadas en una racionalidad política donde la gubernamentalidad elabora criterios sobre quienes merecen vivir, a contrapunto de quienes se han de dejar y hacer morir. Es así como la necropolítica se revela como una categoría clave para entender las racionalidades políticas de las modernidades coloniales y los racismos modernos –sobre todo el racismo antinegro— donde destacamos la ubicuidad y persistencia de las violencias antinegras desde la época de la esclavitud hasta sus secuelas (o vidas posteriores) que viven en los racismos estructurales o sistémicos, tanto de sobrexplotación como de aniquilación de los cuerpos negros.

La crisis civilizatoria eleva la necropolítica por encima de la biopolítica, diseminándola por medio de economías extractivistas que destruyen tanto la naturaleza como la vida humana, promoviendo la acumulación por despojo y aniquilación que desarraiga pueblos y comunidades de sus territorios de vida. A la vez, descarta sujetos como cuerpos desechables, en correspondencia con la securitización de la política y la militarización del espacio que envuelven mayor vigilancia policíaca, criminalización de la resistencia, y proliferación de guerras chicas, limpiezas étnico-raciales y violencias xenofóbicas. Con esta lógica de *Tánatos*, el coronacrisis cultiva la necropolítica que, en sí, es instrinseca a la racionalidad del capital transnacional y las constelaciones modernas/coloniales de poder. En fin, vivimos una época en la que la principal contradicción es entre *Thanatos*, la racionalidad moderna/colonial de la muerte que se conceptualiza como necropolítica; y *Eros*, el impulso de la vida, la praxis encarnada del deseo que nos mueve a co-crear colectivamente herramientas de convivencia y recursos de esperanza para reproducir la vida y la comunalidad.[2]

Tocando este tambor epistémico es que hablamos de un giro de la *Sopa de Wuhan* al *Sancocho Améfricano*, de la mirada occidentalista a posicionalidades y perspectivas desde la diáspora africana global, particularmente desde nuestro lugar de enunciación en el universo histórico que Lélia González (1988a) bautizó como *Améfrica Ladina*, al que también llamamos *Nuestra Afroamérica*. González acuñó el concepto *Améfrica Ladina* como una categoría geohistórica crítica —"posoccidentalista y no-imperial" como planteó Fernando Coronil— para conceptualizar las diásporas africanas en las Américas, no sólo como un mundo histórico en sí mismo, sino además como base para una concepción descolonizada de esta parte del planeta. Consciente de cómo está formada por un pasado y un presente de colonialismo de asentamiento, poder imperial, explotación y expropiación capitalista, inscrito en la dominación heteronormativa etnico-racial y patriarcal (González, 1988b).

El mundo histórico que bautizamos con el nombre *Nuestra Afroamérica* constituye la zona más numerosa del archipiélago de diásporas africanas en las Américas. Si José Martí habló en el siglo XIX de "Nuestra América" para enunciar un discurso americanista mirando al sur, en contra-

2 En este sentido, el *Eros* es una fuente fundamental del accionar tanto contra las racionalidades de muerte del capital y el imperio, como de las formas individualistas de subjetividad promovidas por el ethos neoliberal.

punteo con la América anglosajona del norte, en el siglo XXI es necesario hablar de Nuestra Abya Yala y Nuestra Afroamérica para hacer así genealogías y cartografías descoloniales que recojan con mayor matiz la pluralidad de mundos que componen esta macro-región accidentalmente llamada América, contribuyendo así al quehacer crítico de construir categorías geohistóricas a contracorriente del imaginario imperial occidentalista imperante.

Nuestra Afroamérica es un territorio translocal que cruza y transciende fronteras nacionales a través de las Américas, a la vez que compone estos espacios. Su universo histórico y sus espacios de cultura y política marcan una geografía de sur a norte dibujando el largo y ancho de las rutas de la esclavización y resistencia, desde la Argentina hasta Canadá, transgrediendo las murallas –imaginarias y materiales– del Río Grande, que dividen Nuestra América del "Coloso del Norte". En esa clave, Nuestra Afroamérica incluye tanto las historias y culturas afrolatinoamericanas desde el norte de México hasta la Patagonia, como las afrolatinas de los Estados Unidos, componiendo con los espacios afroestadounidenses (en sí mismos un montaje de culturas de la africanía), un amplio archipiélago geo-histórico que denominamos "diásporas afroamericanas". Concebimos la diáspora africana no como una formación uniforme sino como un montaje de historias locales entretejidas por condiciones comunes de opresión racial, político-económica y cultural, que constituyen remembranzas familiares basadas no sólo en experiencias históricas conmensurables de subordinación racial, sino también en afinidades culturales y repertorios similares (a menudo compartidos) de resistencia, producción intelectual y acción política. Al sonar de este son, Nuestra Afroamérica es un espacio de identificación, producción cultural y organización política enmarcado en procesos histórico-mundiales de dominación, explotación, resistencia y emancipación.

Améfrica: Entre la Razón de Caliban y las Racionalidades Cimarronas de Exu-Legba

En su *Crítica de la Razón Negra*, Mbembe (2017) rastrea la dialéctica de vida y muerte en el Mundo Afro,[3] desde la esclavitud moderna y sus "vidas posteriores" —continuidades y secuelas— expresadas en el racismo anti-negro, entendido como relación social global y proceso histórico-mundial. Este tipo de análisis de la modernidad como un proceso racializado de globalización en su larga duración, que desde el largo siglo XVI marca los cimientos del capitalismo racial/patriarcal, sigue un linaje de teoría crítica y política radical cultivada en la "tradición radical negra",[4] desde el largo siglo XIX cuando, después de la revolución haitiana, pensadores como Jean Louise Vastey y Antenor Firmin elaboraron críticas sustantivas del colonialismo, la esclavitud y el racismo, para promover y cultivar una política pluriversal de liberación.[5]

3 Denominamos "Mundo Afro" al universo histórico que artícula el continente Africano con la diaspora Africana global, un zona planetaría de múltiples viajes, intercambios, movimientos antisistémicos, corrientes estéticas e intelectuales de índole diversa, formaciones de pueblo, creencias y practicas espirituales, que constituye un espacio translocal a través de todo el periodo de vida del sistema-mundo moderno/colonial, y que adquiere relieve mayor con la formación de esferas públicas translocales de la africanía desde los siglos XVII y XIX.

4 El concepto de "tradición radical negra" fue acuñadó por Cedric Robinson (2020) junto con "marxismo negro", y "capitalismo racial", constituyendo en su conjunto tres categorias claves en el pensamiento crítico y político radical en clave de Africania. En la construcción de Robinson en su libro *Marxismo Negro*, la tradición radical negra es casi completamente másculina del Atlántico Norte de perfil anglófono, así que participamos de una gestión colectiva de diversificar las/los figuras, textos, lugares, preocupaciones y perspectivas que componen la "tradición radical negra", incluyendo mujeres, sujetes LGTBQ+, de diferentes localidades a través del mundo.

5 La esfera pública letrada translocal negra se puede trazar al Siglo XVIII, momento en el que se destacaron los escritos de figuras como Olaudah Equiano y Ottobah Cugoano. Ver Aramavudan (1999).

La revolución haitiana fue un acontecimiento histórico-mundial que fundó la descolonización como forma de política, la negritud como identidad política de una comunidad global, y la abolición de la esclavitud como proyecto universal de emancipación.[6] El duro golpe al poder imperial y la esclavitud racial en el apogeo de la trata transatlántica de esclavizados/as provocó lo que Eduardo Galeano (2004) llamó la "maldición blanca" de Haití, que comenzó con un boicot interimperial desde el nacimiento mismo de la primera República Negra en el mundo, a un repertorio de invasiones e intervenciones estadounidenses desde principios del siglo XX hasta hoy día.

Haití se convirtió en un punto de anclaje para dos esferas públicas negras translocales entrelazadas que llamo: Pan-Africanismos de la *Razon de Caliban*[7] vis-à-vis *Racionalidades Cimarronas de Exu-Legba*. El panafricanismo como praxis y proyecto de construcción de comunidad translocal para la descolonización, la justicia y la democratización, se inspiró en Haití como caso paradigmático de la capacidad de liberación y autogobierno de los pueblos africanos en un mundo racial/colonial que negaba su humanidad. Los" jacobinos negros" como el general Toussaint Loverture, e intelectuales como Vastey y Firmin, defendieron la razón de Caliban, en la medida en que, al igual que el personaje de "Caliban" en *La tempestad* de Shakespeare, maldecían al "amo", en la obra llamado "Prospero", con el lenguaje imperial que este impuso.

En un giro político y epistémico en los 1970s, desde la perspectiva de la revolución cubana, Roberto Fernández Retamar (1971) identifica a Caliban como concepto-metafora emblemático de America Latina, invocando figuras como Marti y Mariátegui, a la vez que traza un repertorio de pensamiento crítico, creación estética y política radical caribeña, esgrimida por intelectuales como Kamau Brathwaite (1973; 2005), CLR James (2009), y George Lamming (1960). La identificación del pensamiento caribeño con el personaje conceptual (o concepto-metáfora) de Caliban, es un hilo que ata corrientes teóricas, estéticas y políticas a través de la heterogeneidad que configura el Caribe. Como bien plantea Paget Henry (2000) en su libro *La Razón de Caliban: Introducción a la Filosofía Afrocaribeña*, el pensamiento crítico del Gran Caribe se define en gran medida por la capacidad de actuar como Caliban quien maldijo al amo con su propio lenguaje. Es decir, los intelectuales caribeños hemos desarrollado corrientes de pensamiento crítico donde deconstruimos y reconstruimos las categorías occidentales, re-significando y reorientando sus discursos, relatos, logicas y argumentos. Esta vertiente de la crítica caribena es la que el jamaiquino Anthony Bogues (2003) llama intelectuales *Herejes* que operan a la vez dentro y fuera de la tradición occidental. Aquí incluimos figuras como Franz Fanon (2009; 2011), Eduoard Glissant (2013), Wilson Harris (2005), y Sylvia Wynter (1990) quien elabora una analítica feminista de las formas políticas, de conocimiento y subjetividad de la modernidad en clave caribeña, tomando distancia crítica del personaje de Miranda, la hija de Prospero, en diálogo de construcción creativa con Sicorax, la madre de Caliban.

6 Hay un creciente corpus de investigacion sobre la transcendencia histórica de la revolución haitiana, vea, entre otros: Casimir (2020), Dupuy (2019), Fick (1990), Fisher (2004), Geggus (2002), Grüner (2010), James (2009), Scott (2018), Touillot (2000).

7 Tomamos el concepto de "Razón de Calibán" de Paget Henry (2000).

A contrapunto del discurso y la política de los "Jacobinos Negros", Haití se fundó como una formación de pueblo con una ceremonia de Vodun llamada Bois Caiman, dirigida por la Mambo (Sacerdotisa de Vodun) Cecile Fatiman y el Houngan (sacerdote del Vodun) Dutty Broukman, un cimarrón cosmopolita, que al igual que su predecessor Makandal, había liderado revueltas de esclavos y prácticas de cimarronaje en otras islas del Caribe. Aquí llamo a la tradición vernácula de teoría crítica en clave de africanía y su política de liberación, "Racionalidades Cimarronas de Exu-Legba". El cimarronaje, más que nombrar esclavizados fugitivos que escapan de las plantaciones, es una categoría para significar mundos de vida distintos y en contrapunto a los regímenes modernos/coloniales de poder, conocimiento y subjetividad. Estos territorios de vida tienen sus propias herramientas de convivencia, modos de gobierno, categorías de conocimiento, formas estéticas, economías, y ecologías, todas en gran medida basadas en creencias y prácticas espirituales de matriz africana.[8]

La centralidad de las espiritualidades en sus modos de convivencia y comunidad, sus epistemes, economías y ecologías, se conceptualiza nombrándolas como racionalidades de Exu-Legba,[9] combinación de Exu o Eleggua, el Orisha (o deidad Yoruba) que abre y cierra los caminos de la vida, al mismo tiempo que provee los códigos para nuestra interpretación de los mensajes de las/los Orishas, y que por ende sirve como una especie de mensajero de Dioses y Diosas, similar a Hermes en el panteón griego. Papa Legba, el Loa (deidad en Vodun) de la encrucijada, equivalente a Exu, articula los caminos de la vida (ontología) a las posibilidades de interpretación (epistemología y hermenéutica). En esta clave, las ontologías vernáculas y las epistemes del mundo africano se significan como las racionalidades de Exu-Legba, siguiendo una tradición antigua en el discurso crítico negro y la praxis de liberación africana. Las racionalidades cimarronas de Exu-Legba corresponden al modo de construcción de conocimiento crítico que Audrey Lorde (2007) caracteriza como "transcender las herramientas del amo".

En varias cosmogonías africanas, las encrucijadas son lugares de múltiples cruces historicos, espacios privilegiados para entender las posibilidades del ser (ontología), como también para dilucidar la variedad de estrategias interpretativas (epistemología). En esa rítmica onto-epistémica, las encrucijadas son puntos de intersección entre la vida y la muerte, lugares donde se dilucida la dialéctica entre Eros y Thanatos.[10] En la tradición Yoruba, Exu-Elegbara (Eleggua en Cuba), Orisha o deidad de las encrucijadas, abre y cierra caminos, a la vez que preside sobre la interpretacion. En

8 Coincidomos con la filosofa cubana Maydi Estrada (2019) en que mas allá de una reducción simple a la religión, "la espiritualidad pude ser entendida como una dimensión de la vida; así como una forma específica de comunicación. Es una comprensión de la realidad y sus posibles interpretaciones en relación con la vida. La espiritualidad es fruto de las esencias de la relación espacio-naturaleza-humanidad, en la búsqueda de la verdad y del arte de la convivencia entre la mente-cuerpo-espíritu, en una escala de tiempo pasado-presente-futuro. Expresa en sí la interacción de mundos paralelos. Posee una condición cósmica. Puede considerarse como entretejido energético de los cinco elementos naturales (agua, tierra, fuego, aire, éter) en la búsqueda de los secretos de la luz y de la oscuridad e hilando sabiduría de los componentes del universo." (Estrada, 2019, p. 10)

9 Usamos el concepto "racionalidades" a contrapunto de la categoria occidentalista "razón", tanto para indicar el caracter plural del ejercicio epistemico, como para asumir distancia critica del logocentrismo que atribuye superioridad al "pensamiento" sobre las dimensiones afectivas, eroticas, esteticas, corporales, y espirituales del conocimiento. Para un excelente argumento sobre las racionalidades en clave de Africania ver Eze (2008).

10 Tanto Exu-Elegbara (la demonimación del Orisha Yoruba), como Legba (el Loa del Vodun), encarna la dialéctica de ser y no-ser, luz y obscuridad, que corresponden tanto a la oposición como al continuo entre vida y muerte que es común a las cosmovisiones de matriz Africana.

esa cadencia rítmica, en tanto encrucijada mundial, la zona fronteriza caribena constituye el Reino de Exu-Eleggua. En clave, el escritor guyanense Wilson Harris (2005) en su articulo *Creolidad: Las Encrucijadas de la Civilizacion*, identifica a Papa Legba—equivalente a Exu-Eleggua en el Vodú Haitiano—como deidad de la creolización, que significa las culturas de resistencia y las praxis descoloniales encarcadas en las espiritualidades Afroamericanas, las cuales identifica con el cimarronaje como espacio y praxis de liberacion. En esa clave, el babadense Kamau Brathwaite (2012) escribió un poemario titulado *Elegguas*, donde entrelaza a Exu y Legba, deidades de los caminos y los cambios, expresando sus conexiones con la ancestralidad, con los muertos, por eso las elegías a figuras revolucionarias caribenas asesinadas como el renombrado poema a Walter Rodney. Eleggua se significa como alegoría de la ancestralidad plural y heterogénea que caracteriza el Caribe como encrucijada mundial, espacio vicario de caminos múltiples y cambios radicales, lugar de parir, de dar a luz, gestas histórico-mundiales para la liberación como la revolución haitiana del siglo XIX y la revolución cubana del siglo XX. Tocando ese tambor, la racionalidad cimarrona de Exu-Legba representa un fundamento vernáculo en el pensamiento crítico y las políticas libertarias de Améfrica Ladina/Nuestra Afroamérica.

Las intelectuales vernáculas no sólo practican la oralidad, también escriben sus propios textos, donde se expresan tanto saberes prácticos diversos, sobre el cuidado del cuerpo, o las estéticas visuales, danzarías y culinarías; como sobre problemáticas existenciales y políticas, dilucidando y debatiendo temas como la identidad, el significado del ser, el sentido de comunidad, la resistencia cultural y proyectos históricos de liberación. Así podemos caracterizar el contrapunteo y creolización de la Razón de Calibán con las Racionalidades Cimarronas de Exu-Legba, utilizando la noción de doble crítica que acuñó el filosófo franco-argelino Jacques Derrida, que enlaza la crítica inmanente –es decir, la deconstrucción de las categorías de pensamiento occidental, con la crítica externa— que envuelve creación de conocimiento crítico con otros lenguajes, conceptos y perspectivas que transciendan los imaginarios occidentales lo que implica elaborar categorías geo-historicas alter-nativas.

En esa veta, también se puede traducir el entrecruce entre la Razón de Calibán y las Racionalidades Cimarronas de Exu-Legba, en términos de las "lógicas de liberación"[11] que Enrique Dussel define como una articulación de "dialéctica" que es el ejercicio de la crítica desde y hacia el interior de la totalidad, y "analéctica" que define como el quehacer crítico enunciado desde una pluralidad de otredades, que incluye múltiples categorías de colectividades oprimidas –campesinos, obreros, mujeres, no-heterosexuales, sujetos racializados negativamente como amerindios y afroamericanos, etcétera–, que ha servido de base para el desarrollo de un concepto de "pueblo" en América Latina en tanto que sujeto político revolucionario que se asemeja a "los condenados de la tierra" de Fanon (2011). Al conjugar dialéctica con analéctica, Dussel postula un quehacer metódico, similar a la doble crítica de Derrida (2020) y Khatibi (1985), que también corresponde a la creolización planteada entre la "Razón de Calibán" y las "Racionalidades Cimarronas de Exu-Legba".

11 El concepto de "lógicas de la liberación" se lo debemos al filosófo boliviano Juan José Bautista Segales (2014).

Aimé Césaire (1969) reescribe el drama de Shakespeare como *La Tempestad Negra*, donde además de la representación de los personajes de la obra clásica como "negros" y "mulatos", aparece un personaje nuevo cuyo nombre es *Exu* –en referencia al Orisha Exu-Elegbara (Eleggua en Cuba y Legba en Haiti), enunciando en escena la palabra *Uhuru*-que significa libertad en Swahili. Aquí Césaire actua como puente y traductor, como agente de creolizacion, de dos vertientes de conocimieto crítico en clave de Africanía: la Razón de Caliban y las Racionalidades Cimarronas de Exu-Legba.

En su lectura contrapuntal de intelectuales radicales negros, Bogues contrasta las/los *Herejes*-los arquitectos de la razón de Caliban, con las/los *Profetas*-intelectuales vernáculos cuyo pensamiento se enuncia con lenguajes, imaginarios, métodos y discursos distintos a los idiomas imperiales y las categorías occidentales. Entre estas figuras dirigentes de las racionalidades cimarronas de Exu-Legba, están las/los intelectuales vernáculos de la cultura popular tradicional (para usar el concepto de Joel James (2018)) que en el caso de Brasil incluyen "Maes de Santos" y "Paes de Santos" que han organizando redes nacionales para combatir la discriminación religiosa, mientras defienden y elaboran los valores ético-políticos, onto-existenciales y epistémicos de sus cosmogonías, por ejemplo invirtiendo de sentido filosófico-político-epistémico la categoría de Ubuntu. A la vez, en Cuba las/los "Profetas" o intelectuales vernáculos, incluyen sabias y sabios de la Santeria y el Palo Monte, mientras que en Haiti, Mambos y Hunganes (sacerdotisas y sacerdotes del Vodu), siguen siendo portadores y portavoces de la tradición de Makandal, Fatiman, y Broukman.

El Gran Caribe es un espacio que se caracteriza por ser un conjunto de encrucijadas, un cruce-de-caminos *par excelance*, un espacio quitaesencialmente de Exu-Legba ("Orisha" y "Loa" de las encrucijadas), un circuito de cosmopolitismo subalterno marcado por hitos históricos que facilitan y revelan la comunicación translocal y transnacional como fue la revolución haitiana cuyas repercusiones resonaron por toda la región y transformaron el mundo, y le revolución cubana que tuvo alcance mundial, por ejemplo, en impulsar el "Tricontinentalismo" en los 60s y ser una fuerza gestora del desmantelamiento del regimen racista del *apartheid* en los 80s. Por eso de manera muy estratégica en la edición de 1963 de *Los Jacobinos Negros*, CLR James escribe un epílogo titulado *De Toussaint L´Overture a Fidel Castro* para analizar como dos de las revoluciones más significativas del mundo moderno, la revolución haitiana en el largo siglo XIX y la revolución cubana en el corto siglo XX, se realizaron en el Caribe. Indagar a fondo en las condiciones históricas de posibilidad, causas estructurales, y móviles inmediatos de estas gestas, y más aún de las formas cotidianas de agencia histórica de los pueblos y sujetos Afrodescendientes, requiere un examen más a fondo de la dialéctica de *Eros* y *Thanatos* en la modernidad misma.

La Dialéctica de *Eros* y *Thanatos* en el Capitalismo Racial/Patriarcal [12]

> Esta barca es tu matriz, un molde, que sin embargo te expulsa. Embarazada de tantos muertos, como de vientres en suspenso (...) ¡Yo te saludo viejo Oceano! Tu preservas sobre tus crestas, el sordo barco de nuestros nacimientos, tus abismos son nuestro inconsciente mismo, labrado de fugitivas memorias. Edouard Glissant. (1990/2017)

Es necesario entender y estudiar la dialéctica de *Eros* y *Thanatos* en la larga duración de la modernidad/colonialidad. Si asociamos la emergencia conjunta de la modernidad, el capitalismo y Occidente con la conquista/colonización de América, la trata esclavista y la esclavización, y el establecimiento de una dinámica de competencia y guerra entre los nacientes imperios europeos, veremos que, como afirma el filósofo argentino-mexicano Enrique Dussel (1992), el sistema-mundo moderno/colonial capitalista se crea a partir de una serie de hechos violentos, que en su discurso se autojustifican con un mito de origen fundamentado en el sacrificio.[13] El holocausto de los pueblos indígenas de Abya Yala (tierra viva de todes), y de africanos y africanas que murieron en la trata y esclavización, se ideologizaron como un sacrificio, un mal necesario para parir la modernidad, con su misión civilizadora y sus promesas de progreso material, epistémico, ético, estético y político. La violencia es constitutiva de la modernidad misma, pero se esconde en el discurso occidentalista que la desplaza como atributo de los no occidentales, bárbaros, salvajes o primitivos que por ser supuestamente protagonistas de la violencia han de ser sometidos a ella para civilizarlos y así crear la condición que Kant (1795/2007) denominó "paz perpetua".

A contrapunto, el filósofo boricua Nelson Maldonado (2008) responde, en clave fanoniana, que la modernidad se caracteriza por una "guerra permanente", una acción constante de violencia, tanto la ejercida contra las mayorías subalternas (los *damnes* de Fanon), como la intestina entre élites. La violencia estructural en la modernidad/colonialidad implica no sólo conflicto bélico entre estados, se ejecuta diariamente en prácticas de dominación que entretejen elementos de poder racial y sexual, la explotación de clase y la destrucción del equilibrio ecológico del planeta. El hambre, el destierro, la carencia de vivienda, la negación del acceso a los servicios de salud y educación, la exclusión de los lugares públicos, el rechazo a la identidad y la desvalorización de la cultura y los conocimientos, son formas de violencia que pueden tener dimensiones físicas, simbólicas y epistémicas. El argumento no es que la paz es imposible, sino que para obtenerla hay que identificar y combatir las fuentes de violencia, es decir, es necesario despojarnos del entramado de opresión y construir la justicia. En sus escritos, Fanon demuestra el carácter eminentemente violento del colonialismo y el racismo. En *Piel Negra, Máscaras Blancas* (1952), Fanon analiza y denuncia la violencia existencial y psicológica contra el sentido mismo del ser y el yo,

12 Usamos la categoría "capitalismo racial/patriarcal" para resaltar la centralidad del racismo y el patriarcado—que combina dominación de género con opresión sexual heteronormativa—como dimensiones entrelazadas de la matriz de poder moderna/colonial que configura el sistema-mundo moderno/colonial capitalista.

13 La "acumulacion originaria de capital" como argumentó Marx en *Das Kapital*, fue en proceso eminentemente violento de expropiación y explotación para crear fuentes de trabajo subyugados al capital y apropiar territorios, articulado con procesos de racialización y configuración de patriarcados modernos que iniciaron formaciones de violencia colonial, capitalista, racial y patriarcal cuya larga duracion aún permanece. Ver, entre otres, Amin (2009), Federici (2004), Harvey (2005), Martínez (2018).

de los sujetos de la africanía, a partir de una fenomenología existencialista del racismo antinegro como pilar de la condición colonial.

En *Los condenados de la Tierra* (1961), Fanon critica la violencia estructural que configura la colonialidad, desde sus dimensiones psicológicas hasta la sobreexplotación en el trabajo, la negación del "derecho a tener derechos", la exclusión social, la desvalorización cultural y la represión política. Fanon demuestra cómo la condición colonial se compone por un entramado de violencias, un entrelace de agresiones a la integridad cultural, social, económica, epistémica, psíquica y física de los sujetos coloniales. Estas formas de violencia son comunes a la variedad de racismos, sobre todo al racismo antinegro. En vista de la ubicuidad de la violencia colonial, Fanon entiende la violencia anticolonial como respuesta necesaria para arrancar de raíz el círculo vicioso de la violencia moderna/colonial. Contrario a lo que argumenta Hannah Arendt (1970), Fanon no es un promotor de la violencia sino, a contrapunto, un profeta del amor como principio gestor de una nueva humanidad, lo que está predicado en una dialéctica que busca deconstruir la violencia moderna/colonial con luchas descolonizadoras en aras de la liberación. Es decir, su argumento asume en rigor la dialéctica entre Eros y Thanatos, la capacidad de combatir el poder letal de la violencia colonial con el poder vital del amor liberador.

Tocando ese tambor, uno de los pilares de la Tradición Radical Negra, es la crítica de la esclavitud transatlántica y sus secuelas, como institución central, no sólo en los régimenes esclavistas de modernidad colonial, sino a través de todo el tiempo de más de 500 años de vida de la modernidad capitalista. En el año 1900, al dirigirse a la Primera Conferencia Panafricana, WEB Du Bois caracterizó la esclavitud como "el drama más magnífico de los últimos mil años de la historia humana". La dislocación violenta de millones de africanos durante cuatro siglos, una característica fundamental de la modernidad capitalista permanece como una marca crítica, una *carimba* de sufrimiento y muerte en el sistema-mundo moderno/colonial que inauguró dos modos entrelazados de deshumanización: un racismo de explotación y un racismo de aniquilamiento. La idea misma de raza como esquema global de clasificación que es pilar de un repertorio de jerarquías —económicas, geopolíticas, territoriales, epistémicas, culturales, sexuales— que configuran la matriz de dominación que Aníbal Quijano (2000) nombró "colonialidad del poder", es basada en el proceso de colonización inaugurado por la conquista y colonización de la zona del mundo que pasó a denominarse América, junto con la instalación de la esclavitud transatlántica como régimen de sobreexplotación ligado a la deshumanización de los pueblos y sujetos africanos.

La conversión de los cuerpos africanos en mercancías, objetualizados como medios de producción, reducidos a máquinas para ser explotadas para obtener ganancias, a ser factores en los circuitos del capital y sus regímenes de representación, a sujetos descartables despojados de su humanidad, descritos como "pueblos sin historia", procedentes de un continente oscuro descrito como "el corazón de las tinieblas", el nicho del primitivo, supuestamente sin ancestralidad, sin memoria, ni civilización; da cuenta no sólo de un proceso perdurable de sobreexplotación de su trabajo, expropiación y despojo de sus territorios, sino también del *longue durée* de una praxis de aniquilamiento que va desde prácticas cotidianas de exclusión, humillación, y subordinación

institucional, hasta un cultivo sostenido de la la muerte física y social de los pueblos y cuerpos denominados africanos y negros en el imaginario moderno.

Orlando Patterson (2018) analiza la esclavitud moderna como una "muerte social" en la medida en que "la esclavitud es la dominación permanente y violenta de personas natalmente alienadas y generalmente deshonradas", por lo que el esclavo es una "persona socialmente muerta", una "no persona social", que "no tienen existencia social reconocida: en contra del mundo social pero no de él". Desde las violencias del "Pasaje Medio" hasta la brutalidad de los regímenes de las plantaciones, la esclavitud racial se sustenta, en esencia, en la relegación de los esclavizados a una "zona de no-ser" (parafraseando a Frantz Fanon), fundada en la devaluación de las vidas africanas que naturaliza el asesinato de cuerpos negros por varios medios, desde el exceso de trabajo y el hambre, la negación del yo y la objetualización sexual, hasta la eliminación física.

En nuestra análitica del capitalismo racial/patriarcal es necesario el estudio crítico del entrelace de los dimensiones raciales y sexuales de la matriz de poder/saber moderna/colonial en el contexto global de los procesos de explotación del trabajo y expropiación de la tierra para la acumulación de capital y el ejercicio del poder imperial. Una importante crítica de la modernidad desde el punto de vista de la centralidad de la esclavitud y sus "vidas posteriores" (continuidades o secuelas), es una corriente del feminismo negro asociado con el Afropesimismo,[14] representado por figuras como Saidiya Hartman, Joy James, Chistina Sharpe y Hortense Spillers. Spillers (2003) coloca a las mujeres negras fuera del "género" que, desde el inicio de la esclavitud moderna fue concebido para interpelar a las mujeres "no negras", mientras que las mujeres negras esclavizadas fueron reducidas a "cuerpos", como tales confinadas a ser meras máquinas de producción y objetos de placer. Aquí, cabe notar el trabajo de Sabina Boeck (2018) que esgrime una crítica de algunas de las versiones radicales del feminismo occidental (como las de Simone de Beauvoir y Judith Butler), por no integrar en sus análisis la centralidad de la esclavitud en la modernidad, al tiempo que argumenta que la categoría moderna/colonial de género es producto de la "antinegritud", a la vez que fundamenta los cimientos de un feminismo crítico en la tradición feminista radical negra. En esta clave, es importante destacar la convergencia de Spillers con Maria Lugones (2007), quien en su critica de "la colonialidad del género" dentro del "sistema moderno/colonial de género", argumenta que en dicho sistema las "no-blancas" son sometidas al entramado de violencia de deshumanización característico del racismo, y por ende quedan fuera del lugar del género que está confinado para mujeres blancas; lo que nos proporcionó un marco categorial y una lógica de investigación para el poderoso movimiento denominado feminismo descolonial.[15]

14 Etiquetar autores y argumentos como afropesimistas se ha convertido en una práctica problemática y en debate. Podría decirse que los argumentos que ahora están asociados con el afropresimismo, como la postulación de la antinegritud como una forma de opresión inconmesurable con cualquier otra (por ejemplo Amerindios o Dalits de la India), que se originó históricamente en la esclavitud como una especie de "muerte social" que continuó en las "vidas posteriores de la esclavitud" a través de una condición de "terror ontológico" que reduce las/los esclavizados" a "mercancía" y "carne", a una alteridad radical, a un "no-ser" constitutivo de "lo humano", pero que no podrá humanizarse en un "mundo antinegro", argumentos que en su conjunto dejan sin aclarar cuáles son los caminos y horizontes políticos para la liberación; es principalmente un proyecto másculino sostenido por figuras como Frank Wilderson (2021) y Jarred Sexton (2008), que se basan en planteamientos de feministas como Saidiya Hartman (1997) y Hortense Spillers (2003), quienes tienen un análisis más complejo y menos totalizante de la antinegritud, que vislumbra y revela la agencia historica negra de resistencia y sus caminos de liberación.

15 Lugones tambien fundamenta su argumento de la localización de las mujeres no-blancas fuera del "genero", entendido en su acepción hegemónica como espacio del "lado claro" (reservado a "mujeres blancas") del sistema de género moderno/colonial, en el análisis de la socióloga feminista nigeriana Oyèronké Oyěwùmí (2017), quien argumenta que en el universo histórico Yoruba no existía la división de género previamente a la irrupción colonial europea.

En fin, la ubicuidad y el carácter abrumador de la muerte en la esclavitud es un rasgo definitorio del sistema-mundo moderno/colonial capitalista que es crucial para entender las luchas por la vida y la liberación como dimensión constitutiva de la modernidad misma. En esa vena, argumentamos que las racionalidades de la muerte derivadas de la esclavitud, que dan cuenta de la antinegritud como un elemento principal del proceso histórico-mundial que puede definirse como capitalismo racial/patriarcal, es un lado de una dialéctica. Su cara invertida son las luchas resilientes por la vida y la liberación defendidas por pueblos y sujetos africanos que en dicha historia se convirtieron en agentes protagónicos en las acciones colectivas por la descolonización, la democracia y la justicia. Las luchas resilientes por la libertad negra,[16] contra la deshumanización de los pueblos africanos y la desvalorización de nuestras vidas, son ahora principios fundamentales en gestas generales para la democratización de la democracia y la humanización de la humanidad. Partiendo del análisis de Freud (2021) de la civilización como una dialéctica entre *Eros* como instinto de vida y *Thanatos* como instinto de muerte, sostengo que la esclavitud moderna no puede simplemente verse a través del lente de la muerte social, sino también como un lugar de Eros desde donde las/los sujetos africanos/as comenzaron a construir culturas, espacios de vida, solidaridades, espiritualidades, luchas, que han sido cruciales no sólo para "los hogares que la raza construyó", sino para todo el planeta.

Las cicatrices de la esclavitud no son simplemente parte del pasado, sino que persisten en "las vidas posteriores de la esclavitud", como argumenta Saidiya Hartman (1997). Ella sostiene que,

> ...la esclavitud había establecido una medida del hombre y una clasificación de la vida y el valor que aún no se ha deshecho... Las vidas de los negros todavía están en peligro y devaluadas por un cálculo racial y una aritmética política que se atrincheraron hace siglos. [La traduccion es mía] (Hartman, 2007, p. 6).

La muerte —social, simbólica y física— es una marca radical de la antinegritud de la trata esclavista y el cautiverio, la apropiación de los úteros de las madres,[17] los brutales regímenes de plantación, los intentos sistemáticos de borrar las cosmologías africanas (epistemes, espiritualidades) y las perdurables relaciones sociopolíticas y la marginación social, hasta la militarización y criminalización asesina en los regímenes neoliberales de securitización. Esto se evidencia en los sistemas penales coloniales y neocoloniales, los juicios injustos, la difamación de las familias negras, las tergiversaciones violentas de las mujeres negras, el encarcelamiento masivo, con un conjunto de efectos letales—sociales, políticos y físicos.

16 El concepto de resiliencia es elaborado como una categoría crítica para el estudio de la agencia histórica afrodescendiente desde la era de la esclavitud formal hasta el presente por el investigador Afrocubano Ismael Sarmiento. Es un trabajo que elabora y proximamente será publicado en forma de libro. Tambien lo plantea Edna Martinez (2018), en el contexto especifico de las luchas de larga duración de Afrodescendientes en la frontera del Pacifico entre Colombia y Ecuador.

17 La apropiación material de los úteros de las madres esclavizadas en el contexto de la esclavitud sirve de fundamento para la aniquilación (física, simbólica, epistémica) de las vidas negras como un elemento perdurable del racismo anti-negro que sirve de premisa para plantear el útero materno como principio onto-existencial, ético-politico y espitémico del feminisno negro, es decir, en su formulacion de la dialéctica entre Eros y Thanatos. Ver, entre otras, Estrada (2019), James (2014), Lorde (2007), Lozano (2019), Vergès (2020), Wright (2004).

¿Dónde podemos encontrar a Eros, el impulso de la vida, el poder productivo y creativo del deseo, mirando este perverso paisaje de muerte? ¿Podemos encontrar estrategías de supervivencia, y más allá de la supervivencia, prácticas de autoafirmación que correspondan al ejercicio de la agencia histórica de las/los esclavizados? ¿Podemos encontrar espacios de vida entre las grietas de la muerte social, o la esclavitud y sus secuelas constituyen un mundo antinegro caracterizado por una ontología del terror que configura una lógica totalizadora de negación del ser negro? ¿Son las personas esclavizadas encarnaciones de muertos vivientes, zombis a los que se les ha drenado la sangre vital, o en cambio eran/son seres vivos cuyas prácticas de deseo y mundos de vida construidos son testimonio de los fracasos de la colonización y la antinegritud como proyectos para borrar su fuerza vital? Además, ¿podemos inventar formas de erudición y modos de producción de archivos para reformular o al menos imaginar las vidas perdidas y las voces enterradas de las/los esclavizados?

Una línea de estudios sobre la esclavitud, donde podemos destacar a feministas negras como Saidiya Hartman (2019), Stephanie Smallwood (2008) y Sowande Mustakeen (2016), así como a historiadores sociales como Dale Tomich (2016) y Michael Zeuske (2018), se basa en análisis de la centralidad de la esclavitud atlántica para la modernidad/colonialidad, dando cuenta de su significación en los circuitos globales del capital, como otredad constitutiva de las racionalidades económicas y políticas del liberalismo, y como referente clave en las epistemes y discursos occidentalistas del ser/ego, reconociendo las heridas profundas y los traumas perdurables provocados por los horrores de la la opresión socioracial, al tiempo que reconoce e investiga la agencia histórica, las formas de autocreación y reinvención, y los modos de construcción de comunidades, en el Mundo Afro —una categoría geohistórica crítica que usamos para significar un espacio histórico translocal, compuesto por el proceso continuo, complejo y a largo plazo de viajes e intercambio de creaciones estéticas, prácticas espirituales, acciones conjuntas de movimientos sociales y políticos, corrientes intelectuales, y movimientos de cuerpos, entre el continente africano y la diáspora africana global. Cómo dice Michael Zeuske (2018) "las agencias se forman a través de relaciones sociales que son espacial y temporalmente complejas y diversas", lo que implica metodológicamente, en palabras de Dale Tomich (2016), un "movimiento continuo de ida y vuelta entre lo general y lo particular, lo macro y lo específico... lo micro, la repetición y la diferencia", enmarcando así las historias locales en una perspectiva histórico-mundial, y entendiendo las estructuras como constelaciones de poder, archipiélagos de acción y espacios de historia viva continuamente producidos, cuestionados y remodelados por la agencia humana.

En esa clave, Sowande Mustakeen (2016) afirma que debemos llevar el estudio de la esclavitud más allá del "juego de números" de contar cuerpos, cadenas de productos básicos y tasas de ganancia; volver el foco hacia "lentes múltifocales extendidos hacía el sexo, el terror, el cuerpo, la enfermedad y la muerte", desplazando la mirada hacia "el continuo de tortura, abuso y supervivencia que unía a esclavos y marineros en los barcos" para "navegar y transmitir los mundos coexistentes de los vivos y los muertos". Sobre ese tema, argumenta que "uno no puede dar sentido a los comportamientos generalizados en las sociedades esclavistas del Atlántico (agen-

cia reproductiva, abandono, resistencia a la separación familiar, suicidio, rebeliones violentas o incluso envenenamiento) sin examinar cómo estos patrones insubordinados tomaron forma a través de manifestaciones tempranas. En el "mar [de] los muchos olvidados cuyas vidas ayudan a humanizar completamente las historias de los horrores de la esclavitud". En sintonía, Stephanie Smallwood (2008, p. 102) argumenta que "encontramos una dura competencia entre los traficantes de esclavos y los esclavos, entre la voluntad del esclavista de mercantilizar a las personas y la voluntad de los cautivos de seguir siendo plenamente reconocibles como sujetos humanos" [La traducción es mía]. Caracteriza dicha dinamica como un "rasgo de la aritmética política en el registro documental no como sujetos de una historia social sino como objetos o cantidades" frente a la investigación de "cómo los cautivos podrían mantener su humanidad en el marco espacial y temporal excepcionalmente inhumano del barco de esclavos en el mar" para seguir "el rastro de la vida africana dentro de los circuitos de mercancías de la economía atlántica".

El mar como espacio primario de la dialéctica de Eros y Thanatos, como territorio base de la Africanía moderna, es un tema por excelencia del discurso caribeño que se enuncia a partir de geografías marítimas y espacios archipiélagos. Dos máximas del discurso crítico caribeño, expresan su caracter quientaesencialmente oceánico, el verso de Derek Walcott (1986, p. 364) afirmando "El Mar es Historia", y la aseveración de Kamaw Brathwate (1973) que en el Caribe, "La unidad es Sub-Marina". En clave, Edouard Glissant abre su *Poética de la Relación* con un breve ensayo titulado "La Barca Abierta", un concepto-metáfora que alegoriza el terrible pero complejo universo del Pasaje Medio, para hablarnos de los barcos esclavistas como lugares donde comenzó tanto la catástrofe civilizacional que fue la esclavitud transatlántica moderna/colonial con su ecuación nefasta de destrucción y muerte, como las practicas de resistencia y re-existencia de las/los esclavizados que parieron las culturas de la diáspora africana, a pesar de y en respuesta al trauma onto-existencial y la herida colonial causada por el destierro y desarraigo, el infierno cotidiano del régimen esclavista, y la gestión orquestada de los esclavizadores en aras del etnocidio, la fragmentación cultural y el epistemicidio. En esa clave, dibujando con justicia poética la dialectica de Eros y Thanatos, Glissant escribe,

> Lo aterrador es el abismo, tres veces atado a lo desconocido. La primera vez, inaugural, sucede cuando caes en el vientre de la barca [que] te disuelve, te precipita en un no-mundo donde gritas. Esta barca es una matriz, la fosa-matriz... Esta barca es tu matriz, un molde, que sin embargo te expulsa. Embarazada de tantos muertos, como de vientres en suspenso. (Glissant, 2017, p. 40)

Del vacío óntico producto de la combinación de perplejidad, desorientación y brutalidad, dado por la condición infrahumana de la distopía diaria de la barca esclavista, que como tal se convierte en matriz de muerte tanto social como física, "embarazada de tantos muertos", tambien se transforma en un lugar de "vientres en suspenso" un vientre-madre de vidas. En esa veta marina, Glissant dice, "¡Yo te saludo viejo Océano! Tu preservas sobre tus crestas, el sordo barco de nuestros nacimientos, tus abismos son nuestro inconsciente mismo, labrado de fugitivas memorias" (2017, p. 41).

El océano atlántico, universo del abismo de lo desconocido para las/los esclavizados, encarna la dialéctica de Eros y Thanatos, siendo ambos fosa de muerte y matriz de vida, cementerio de cuerpos perdidos y cuna de culturas diaspóricas:

> La experiencia del abismo está en el abismo y fuera de él. Tormento de aquellos que no salieron jamas de la fosa: pasaron directamente del vientre negrero al vientre violeta del fondo del mar. Pero su prueba no fue estéril, ella se ha revivido, en este continuo-discontinuo; el pánico del país nuevo, el acecho del antiguo país, la alianza final con la tierra impuesta, sufrida, redimida. (Glissant, 2017, pp. 41-42).

Dicho continuo-discontinuo, como marco histórico onto-existencial de la emergencia de culturas caribeñas como ensamblajes cambiantes y fluidos imbricados en gruesas luchas de poder, contra la dominacion de imperios, del capital, de la esclavitud, del racismo, con sus ecuaciones de violencia y de muerte, significa los ricos procesos de relación y recreación que Glissant denomina creolización para caracterizar las dinamicas culturales, epistémicas, estéticas e identitarias del Caribe. En esa vena, arguye, “asi lo desconocido aboluto, que era la proyeccion de la fosa, y que llevaba a la eternidad de la fosa-matriz y de la fosa en abismo, al final devino conocimiento” (2017, p. 42), es decir cultura, creación, vida. En el universo historico del Caribe, y de la diáspora africana en general, esta suerte de producción de vida desde dentro del territorio de la muerte, nace de una condición y conciencia de relación translocal con el mundo, de una especie de cosmopolitismo subalterno que define tanto la caribeñidad como la Africanía global. Es por eso por lo que Glissant dice, “el conocimiento del Todo, que crece con la frecuentacion del abismo y que en el Todo libera el saber de la Relación” (2017, p. 42). Concluye, con justicia poética, afirmando, los valores de la barca como matriz creativa para posibilidades y horizontes de futuro, como lugar de eros, del impulso de vida a partir y a pesar de tener impregnadas las carimbas de la muerte, “Gritamos el grito de la poesia. Nuestras barcas están abiertas, para todo las navegamos” (Glissant, 2017, p. 44).

En esa ritmica maritima, Glissant (1993) aboga por una analítica archipiélago de la totalidad histórica donde cada parte es una especie de isla con su propia realidad óntica, que al mismo tiempo es parte de una constelación histórico-mundial mayor, que llama *tout monde*, que tiene el doble significado de “todo el mundo” y también “todas las personas en el mundo”. Glissant (1993) contrapone el pensamiento archipiélago —que combina diversidad y relacionalidad, donde el todo no existe sin la peculiaridad y articulación de las partes, cual si fueran islas— al pensamiento continental, que caracteriza las lógicas sistémicas y totalizadoras del imaginario occidentalista. Las dialécticas de dominación (poder sobre) y resistencia/apoderamiento (poder para), de muerte y vida, que caracterizan las relaciones sociales en el Caribe, la diáspora africana y el mundo entero; están representadas por el concepto de *creolización*,[18] que significa un proceso en curso de intercambios asimétricos y desarrollos desiguales enmarcado en los grandes marcos de poder como la esclavitud, el imperialismo, y el poder del capital mundial que configuran la historia moderna/colonial. Glissant (2013) concibe la creolización como “un proceso de conten-

18 Utilizamos el neologismo “creolización” en vez del significante castellano “criollización” porque entendemos que representa mejor el concepto original del francés que no se refiere simplemente a procesos de intercambio linguistico y cultural, sino mas bien significa una categoria del pensamiento crítico caribeño que conceptualiza los procesos de mediacion entre poder, identidad y cultura en el universo histórico del Caribe y la diáspora Africana.

ción... profundamente enmarcado en la historia de la esclavitud, el terror racial y la supervivencia subalterna en el Caribe que implica una suma de conflictos, traumas, rupturas y las violencias del desarraigo". En ese compás, "la creolización es impredecible, no produce síntesis y es un proceso continuo, fluido y contradictorio, que revela la dialéctica misma de *Eros* y *Thanatos*. Nombra la primera estrategia de supervivencia en "el universo silencioso de la plantación [donde] "la discontinuidad es lucha, la misma discontinuidad que fue encendida por esa otra desviación que conocemos como abandono, como expresión suprema de la ambigüedad y discontinuidad del proceso de creolización".

En esa nota contrapuntal, Glissant escribe sobre "la barca abierta" y la "tumba submarina de los africanos ahogados", donde todo se disuelve, pero también nace. De ahí que el Pasaje Medio y la plantación, esos dos grandes referentes de la esclavitud moderna/colonial, fueran lugares donde los pueblos africanos esclavizados navegaban entre la vida y la muerte. Aquí se ejerce una estrategia de inversión, "hacer de tripas corazones" como dice el argot popular puertorriqueno, en el cual la finitud de muerte de la barca esclavista se transforma en la apertura de vida de la barca abierta, apertura para hacer historia, para recrearnos e inventarnos como sujetos y pueblos diaspóricos a partir de una poética de la relación que emerge dentro de la praxis de creolización. "Gritamos el grito de la poesia. Nuestras barcas estan abiertas, para todo las navegamos", concluye Glissant, reafirmando la fluidez y liquidez de la barca como alegoría de la diáspora.

A su vez y en sintonía, Kamaw Brathwaite (1973) acuñó la categoría de "Marealéctica", contra la corriente de "obsesión por la fijeza, la seguridad y la apropiación" que mueve el pensamiento occidentalista, por una onto-episteme oceánica y una poética, predicada sobre la fluidez del agua, porque "estar dedicado al agua es un ser en flujo". En esa clave, la ontología relacional y la epistemología fluida de Brathwaite se basan en las historias del Caribe donde "las mareas fluctuantes, los sonidos rítmicos de las olas y sus ondulaciones se enroscan a medida que llegan a las costas". También ve la creolización como un proceso continuo complejo, entre las prácticas criminales de la esclavitud, el imperio, el capital; y la praxis resiliente del cimarronaje de creación estética, sanación espiritual, y acción colectiva antisistémica. El cimarronaje no significa solo la resistencia y la fuga de los regímenes esclavistas y por ende del orden de poder moderno/colonial, sino mas aun una fuerza vital de eros, la posibilidad practica de una vida fuera de las prisiones de la esclavitud y la colonialidad. En esta política y poética de la liberación, Brathwaite concibe el Caribe como una encrucijada fundamental, un sitio primario de encuentros y desencuentros entre mundos históricos y proyectos sociales significados por el Loa Legba del Vodun y el Orisha Yoruba Exu, quienes representan el principio mismo de la relacionalidad, complejidad y contradicción, que constituyen el ser y la conciencia, y por tanto la ontología y la epistemología, como hemos visto.

El Caribe es un archipiélago de Exu-Legba, un universo histórico-mundial de múltiples intersecciones, un lugar primario para la forja de modernidades de dominación y modernidades de liberación, que produjeron tanto las tecnologías del terror de la plantación como las racionalidades de la descolonización y liberación que se tradujo en política y discurso crítico desde la revolución

haitiana. Un laboratorio de creolización basado en la dialéctica de la vida y la muerte. En esa misma danza afrodiaspórica, Rinaldo Walcott formula la "Acuática Negra" como "la afirmación de que la negrirud en sí misma nace en agua salada, el Océano Atlántico como primera instancia, y luego se convierte en una especie de encarnación salina de las nuevas formas de vida modernas tempranas y modernas tardías de las subjetividades negras" [Las traducciones son mías] (Walcott, 2021, p. 65). La Acuática Negra, se configura en la dialectica de Eros y Thanatos, la,

> ...advertencia, 'El mar no tiene puerta trasera', es un recordatorio de que el mar es cuna tanto de la vida como de la muerte...esta afirmación señala la 'Puerta de No Retorno' y...da origen a la negritud en las Américas; pero también marca simultáneamente el mar y el océano como lugares de muerte de la gente negra y el nacimiento de los cimientos mismos del capitalismo y la vida global posterior a la Ilustración. (Walcott, 2021, p. 65).

En esa nota, argumenta que la "liquidez" de la vida en el Mundo Afro, denota tanto la "liquidacion", el aniquilamiento constante y sonante de las vidas negras, como su praxis continua de autoafirmación y recreación, de resistencia y re-existencia. A partir de la marealectica de Brathwaite, esgrime un argumento sobre la creatividad —estética, política, histórica— que arruya el constante vaiven de olas de la Acuática Negra, "las mareas y las olas traen y sacan elementos de la costa hacia el mar, pero, lo que es más importante, las mareas y las olas también dejan elementos, lo que da como resultado formaciones nuevas y diferentes" (Walcott, 2021, p. 66-67).

En clave, Jerome Branche (2009; 2015) investiga la política y la poética del Atlántico Negro con su análisis de la figura del Malungo, una palabra ki-kongo cuya genealogía se remonta a las formas de familiaridad que surgieron entre los sujetos esclavizados en los barcos esclavizadores. El significante "malungo" entreteje tres significados principales: hermandad, un gran barco, las desgracias de la esclavitud y la trata de esclavos. Branche traduce y transforma esta figura-significante en un concepto-metáfora, representando tanto el sufrimiento, el trauma y las formas de opresión y dislocación, como también las epopeyas por la justicia y la libertad, así como las afinidades, identidades y culturas de liberación que surgieron en los múltiples escenarios de la diáspora africana. Destaca que "fue en el crisol del barco negrero donde se forjó esta comunidad de sufrimiento y solidaridad" (Branche, 2009, p. 19). Branche acuña el término *Malungaje* para identificar un esfuerzo crítico que valora como "el primer principio del imaginario discursivo de la diáspora... un contradiscurso que representa un tropo fundacional de las identidades, culturas y acción política negras". (p. 19). Enfatiza la importancia del "cimarronaje" en el "malungaje", operando como "un contrapunto crítico a las libertades excluyentes de la Modernidad" (p. 19).

En esa cadencia rítmica, Neil Roberts (2015) argumenta que el "cimarronaje" constituye una concepción y praxis de la libertad que trasciende las nociones occidentales de libertad como lo opuesto a la esclavitud. *Freedom as maroonage*, como el título de su libro, produce formas vernáculas de libertad, basadas en los espacios liminales, las comunidades relativamente autónomas construidas por sujetos fugitivos frente a los regímenes esclavistas coloniales. Más allá de las nociones convencionales de *peti cimarronaje* o escape individual, y *grand cimarronaje* o formación de sociedades cimarronas, Roberts postula el *cimarronaje soberano* para conceptualizar el nacimiento

de una especie de estado cimarrón con la revolución haitiana, y el *cimarronaje sociogénico* para significar mundos de vida cimarrones como espacios comunales que construyeron sus propias formas sociales pero permanecieron amenazados y vinculados a los regímenes raciales coloniales. Pedro Lebron (2021) lleva el argumento un paso adelante para abogar por el *cimarronaje analéctico*, para interpretar a las comunidades cimarronas como espacios históricos de exterioridad radical de los regímenes esclavistas, con sus propias prácticas y modos de ser políticos, económicos, culturales, epistémicos y espirituales. Por lo tanto, podrían servir de fundamento para concepciones de comunidad y libertad radicalmente diferentes a las racionalidades occidentales, que más allá del estudio del cimarronaje histórico, también pueden servir de fundamento para el cimarronaje como estrategia política y epistémica de crítica, una especie de movimiento político fugitivo —perspectiva epistémica correspondiente a una práctica de descolonización y a una política de liberación. En esta clave, las racionalidades cimarronas de Exu-Legba mantienen su vigencia politica y epistémica de cara al entramado de violencias que componen las vidas posteriores de la esclavitud, como una praxis de Eros contra la ecuación de Thanatos del racismo anti-negro.

La Primavera de Ébano y el Efecto Eros: Movimientos Hemisféricos por las Vidas Negras

La crisis global actual ha elevado dramáticamente los efectos mortales del racismo anti-negro, como se muestra en las imágenes de cadáveres en el mar de africanos que intentan ingresar a la Europa amurallada, una nueva travesía esclavizadora (un pasaje medio neoliberal), el volumen creciente de personas negras asesinadas por policías en los EE. UU. y Brasil, y el número cada vez mayor de activistas de la comunidad afrocolombiana asesinados por paramilitares. En la ciudad portuaria de Buenaventura, Colombia, donde más del 90% de la población es negra, la escala y ubicuidad de la muerte han movido a intelectuales-activistas a hablar de un geno/eco/etno/feminicidio,[19] provocado por un partido de acumulación por despojo con un racismo de aniquilamiento. Betty Ruth Lozano elabora un análisis del femicidio en Buenaventura, ciudad de mayoría afrodescendiente y uno de los principales puertos de Colombia, para mostrar cómo la violencia contra las mujeres afrocolombianas es causada por una combinación de acumulación por despojo, racismo y poder patriarcal, que convierte a las mujeres negras en personas descartables y en objeto de un entramado de violencias que van desde la violación y la esclavitud sexual, hasta una pornografía de matar y mutilar sus cuerpos. Tocando este tambor, argumenta que tal violencia sistemática contra las mujeres negras debe enmarcarse en el horizonte más amplio de la modernidad/colonialidad del poder, de la compleja red de relaciones de dominación que actúan sobre las mujeres y la población negras en general —razón por la cual el patriarcado es insatisfactorio como explicación totalizadora. En esa clave, “el femicidio es la estrategia del capital global para la

19 Santiago Arboleda (2019) acuña el concepto de *ecogenoetnocidio* que conjuga los procesos de destrucción ecológica con la limpieza étnica y la aniquilación sistemática de los pueblos afrocolombianos. Arboleda pregunta: “¿hasta qué punto se puede considerar este asunto un ecogenoetnocidio, de forma que sea posible asumir articulada e integralmente el destierro histórico, el genocidio, el etnocidio y el ecocidio?” componiendo así “un patrón necrófilo colonial”. Arboleda argumenta que a los 1.5 millones de desterrados afrocolombianos, si se agregan “las masacres, los delitos sexuales, los daños territoriales-ambientales, los refugiados y demás violaciones, es evidente que estamos ante un genocidio, etnocidio y ecocidio contra los afrocolombianos”. En esta clave, analiza dicha matriz de poder moderna/colonial, configurada por “el neoextractivismo minero, los monocultivos legales e ilegales y el Plan Colombia, como estrategías del rediseño territorial neocolonialista”, que sólo puede ser analizado y confrontado con una perspectiva y propuesta de “justicia histórica integral”. Por su parte, Rita Segato (2003) elabora el concepto de “femicidio” para integrar el entrecruce de violencias moderna/coloniales en una especie de guerra contra las mujeres que se expresa con particular dramatismo en asesinatos masivos y continuos como el de las mujeres trabajadoras de las “maquilas” en la zona fronteriza de los EEUU y Mexico.

desterritorialización de la población negra", "la violencia contra las mujeres es violencia política, pues su fin último es la destrucción del poder comunal", y. "la región del Pacífico es un laboratorio [para] la colonialidad global del poder".[20]

En Brasil, donde cada 23 minutos las fuerzas policiales matan a una persona negra, se usa ampliamente el lenguaje de un genocidio anti-negro. La constancia, la escala y el significado histórico y societal de los asesinatos de sujetos Afrobrasilenos merece que se le caracterize como genocidio (Costa Vargas, 2010). Dicho genocidio es exacerbado por la Coronacrisis, una categoría que usamos para significar cómo la pandemia exacerba la crisis multifacética de la civilización capitalista occidental en su era neoliberal, que ha revelado al desnudo la dialéctica de la muerte y la vida que está al centro de la antinegritud como proceso clave en la modernidad/colonialidad. La Coronacrisis nutre la necropolítica de hacer morir y dejar morir, revelada en la tasa de mortalidad desproporcionada de negros en Brasil, Colombia y los EE. UU., causada por una combinación de desigualdades entrelazadas exacerbadas, negligencia estatal y capitalismo del desastre —es decir, cómo la acumulación de capital se aprovecha y nutre de desastres "naturales" como el huracán Katrina en Nueva Orleans y la actual pandemia del coronavirus (Klein, 2010).

En los Estados Unidos la coronacrisis catalizó una crisis societal cuyos síntomas incluyeron la mayor depresión económica en 80 años, indicada por más de 40 millones de desempleados. Ya para mayo 2020 casi 150,000 muertes por el Covid-19; la mayoría personas negras, latinas, e indígenas, nutriendo una crisis de legitimidad en el sistema político, expresada tanto en la popularidad de la llamada "revolución politica" de Bernie Sanders, como en la campaña de claro corte racista, xenofóbico y patriarcal para "hacer América grande de nuevo" del entonces presidente Trump. En dicha coyuntura donde Cornel West catalogó a los EE.UU. como "un experimento social fracasado" (Wets, 2020) renacieron las acciones colectivas contestatarias y la protesta social.

El primer gran estallido con resonancias globales fue el 25 de mayo del 2020, cuando George Floyd, un ciudadano afroestadounidense, fue cruel e injustamente asesinado por un policía blanco en Minneapolis, irónicamente en el Día Mundial de África. Casi de inmediato surgió el gran grito de "Justicia para George" en todos los EEUU y a través de las Américas con resonancias mundiales. Fue el resultado de una acumulación de injurias. Una combinación de ira, dolor, miedo, frustraciones, una suerte de catarsis colectiva contra el encerramiento y los excesos de injusticia de un régimen que mostró su irrespeto de la vida en una era donde la muerte muestra su rostro diariamente. El carácter dramático del asesinato representado por el desesperado grito "No puedo respirar", y la imagen de la rodilla policíaca en el cuello de Floyd, apelativa a memorias de esclavitud y linchamientos, su diseminación amplia por las redes sociales, en un momento de mucha sensibilidad a la oposición entre necropolítica y biopolítica, entre Thanatos y Eros, elevó el significado y alcance político del asesinato de cuerpos negros, lo cual es práctica convencional del estado racial imperial como se demuestra tanto en el gran repertorio de asesinatos policia-

20 Lozano (2019) conceptualiza el territorio-región del Pacífico como un espacio/lugar ancestral que integra identidad, cultura, saber, economía, comunidad y autogobierno, y cultiva relaciones armoniosas con todos los seres cósmicos, incluyendo ríos, montañas, mares, espíritus, etc. —lo que representa las racionalidades de vida de las comunidades negras del Pacífico que fundamentan la propuesta de Arturo Escobar (2020) de "ontologías relacionales" que es una de las principales fuentes del movimiento político-epistémico conocido como "giro ontológico". Por su parte, Jaime Alves (2020) analiza lo que denomina "acumulación por aniquilamiento" para conceptualizar como la matanza y la mutilación constante y despiadada de cuerpos/vidas negras en la ciudad de Buenaventura transciende la "acumulación por despojo" para hacerse una especie de pornografía del aniquilamiento que es una expresión de la condición urbana moderna/colonial que denomina como "la ciudad anti-negra".

cos de personas negras, como en acciones belicas inescrupulosas como la llamada "Guerra del Golfo" donde murieron mas de un millón de iraquíes que no se registran en la memoria colectiva estadounidense; y los ataques constantes con "drones" contra las vidas del continente africano.

El asesinato de George Floyd detonó la *Primavera de Ébano*, la mayor ola de protestas antirracistas en la historia, como bien la caracterizó Angela Davis. En Estados Unidos hubo rebeliones en más de 50 ciudades, se hicieron demandas radicales abogando por la abolición de las prisiones y cortes financieros a la policía para promover servicios sociales y seguridad comunitaria,[21] alterando el orden de poder hasta el punto de poner en jaque a Trump e influir en las elecciones nacionales. En Brasil y Colombia, hubo manifestaciones usando la consigna "Vidas Negras Importan" / "Las Vidas Negras Importan", tanto en aras de "Justicia para George", como de protesta contra asesinatos similares de jóvenes como el de João Pedro en Brasil y Anderson Arboleda en Colombia. Las expresiones planetarias de la Primavera de Ébano se extendieron al continente africano, Palestina, y Europa, entonando al unísono un grito antirracista como eslabón clave de reivindicaciones múltiples de diversidad de movimientos -feministas, ecológicos, estudiantiles, LGTBQ+, urbanos, obreros, territoriales.

El *efecto eros* (para usar la expresion de Herbert Marcuse (1971) en los 1960s) que motivó el momento, se enunció pluriversalmente en la consigna *Blacks Lives Matter*, manifestando un sentido común contrahegemónico que articula las condiciones de posibilidad de un nuevo vitalismo radical donde los movimientos negros re-emergen al centro de las luchas por la descolonialidad y liberación, no sólo en el mundo afro sino para la humanidad en su conjunto, de la misma manera que concebimos proyectos libertarios del Caribe para el mundo. La gestión colectiva por las vidas negras se deriva de la dialéctica entre vida y muerte que fundamenta, tanto el entramado de violencias que configura el racismo anti-negro, como las prácticas propias —espirituales, estéticas, epistémicas, comunitarias—del mundo afro en aras de la supervivencia y el disfrute, se puede trazar a la era de la esclavitud y, por ende, a la concepción de la modernidad misma. Podríamos escribir la historia de la diáspora africana y del Caribe a través del prisma de la contienda entre *Eros y Thanatos*.

El Movimiento por las Vidas Negras, nace explícitamente con la consigna *#Black Lives Matter*, en los Estados Unidos, en vista de asesinatos de jóvenes negros como Trayvon Martin (2013) y Michael Brown (2014) por vigilantes y policías blancos, sin hacer justicia, a pesar de la incumbencia de Barack Obama como primer presidente afrodescendiente. Los movimientos por las vidas negras revelan claramente el carácter primario de la contradicción entre vida y muerte en los escenarios históricos de la crisis civilizatoria actual. La defensa de la vida es la bandera principal y la primera trinchera a través de Améfrica/Nuestra Afroamérica y más allá. Más aún, el haberse concebido en el contexto de un presidente imperial negro, expresa su carácter como una revitalización y recreación de la tradición radical negra. Es decir, las luchas de clases, contiendas ideológicas sobre perspectiva política y proyecto histórico, conflictos sobre políticas de género y sexualidad, y diferencias sobre formas de organización y repertorios de acción, provocados por los movimientos por las vidas negras, sacan al relieve su capacidad de revitalizar la tradición radical

21 Esta propuesta de politica publica surgen de lo que se ha denominado nuevo movimiento abolicionista el cual argumenta que el encarcelamiento masivo en los Estados Unidos representa una continuidad con el aprisionamiento de las personas esclavizadas en las plantaciones, lo que implica la abolicion del sistema de prisiones y su reemplazo por otros modos de lidiar con la seguridad social.

negra, en contraste y contienda con las corrientes politicas neoliberales e incluso convervadoras lidereadas por las clases políticas y elites negras.

El hecho que la red de *#Black Lives Matter* fue inicialmente organizada por tres mujeres negras queer—Alicia Garza, Patrise Cullors, y Opal Tometi—ya fue indicando la política radical interseccional y la importancia de la política sexual y de género en el movimiento emergente. Como bien plantea Leith Mullings (2020), el factor que marca la diferencia de este nuevo movimiento de liberación negra, en comparación con el de los 60s, es el liderato femenino y queer, asociado a un análisis de la matríz de dominación y por ende a políticas y proyectos de liberación contra todas las formas de opresión. Así se han puesto al frente de una nueva forma de hacer política, de carácter radicalmente democrático, de liderato colectivo donde brillan mujeres y sujetos trans, donde se lucha por forjar espacios y procesos de deliberación y decisión colectiva, y se reconoce la importancia de las dimensiones afectivas, estéticas, y espirituales de lo que se ha convertido en una definición extensiva de lo político. Todos estos elementos expresan un nuevo sentido común global para una "reinvención de la emancipación", lo que explica el alcance y la capacidad de convocatoria de los movimientos por las vidas negras.

Los Movimientos por las Vidas Negras se articularon en el hemisferio, sobre todo en Brasil y Colombia, donde hay serios problemas de violencia antinegra ejercida tanto por el Estado como por fuerzas paramilitares. Así se vincularon activistas de movimientos afrodescendientes y antirracistas a través del continente americano sobre todo de Brasil, Colombia y los Estados Unidos, con resonacias en el Caribe donde destacamos Cuba, Haití, Jamaica, Puerto Rico, y República Dominicana. Estas redes de activismo fueron potenciadas en la Primavera de Ébano.

En Brasil ha habido una suerte de rearticulación del movimiento negro que ha emergido a la cabeza de la gestión colectiva contra la destructividad del régimen autoritario presidido por Jair Bolsonaro. En el contexto del coronacrisis se organizó la Coalición Negra por los Derechos que está a la vanguardia de las iniciativas por la destitución de Bolosonaro. Las redes nacionales de activismo afrobrasileño fueron pioneras en la actual ola de protestas y, por eso, se le reconoce su rol de vanguardia en el proceso continuo de resistencias que está cambiando la fachada política del país. Tanto los movimientos sociales urbanos afrobrasileños como las comunidades Quilombolas enarbolan la bandera de la vida a contrapunto de la inminencia de la muerte en el coronacrisis por la combinación de las acciones negligentes y agresivas del estado brasileño con los efectos letales del capitalismo neoliberal en la era de su crisis. En esa clave, la dialéctica de vida y muerte es fuerza viva y móvil principal del escenario histórico brasileño.

En Colombia, la normalización de la vilificación del activismo afrodescendiente e indígena que justifica la violencia de los actores armados (el ejercito nacional, paramilitares, y sectores de la guerrilla) y la militarización de los territorios por parte del estado racial, se ha agravado durante la pandemia. La coronacrisis ha proveído espacio para aumentar el volumen de asesinatos de líderes comunitarios y activistas de movimiento social. Sumando a esto, la exacerbación de las desigualdades entrelazadas en el contexto de la pandemia con la agudización de la crisis económica, la carencia de políticas públicas para aminorar el creciente desempleo y hambre, nutriendo el descontento social y provocando la protesta. Hasta el punto de que en abril de 2021

se declaró el paro nacional más largo de la historia del país que resultó ser un estallido social de gran envergadura, en el cual se desató una espiral de violencia a partir de confrontaciones entre el estado y amplios sectores de la ciudadanía. En ese contexto, se elevó a la cabeza de la constelación de luchas un nuevo movimiento bautizado "Soy Porque Somos" (traducción al castellano de la categoría vernácula africana *Ubuntu*), lanzando la candidatura presidencial de la lideresa afrocolombiana Francia Márquez.

En su conjunto, estos movimientos marcan la emergencia de un modo de hacer politica que denominamos *vitalismo radical*, porque por un lado indica las raíces de fondo de la necropolitica que caracteriza la crisis civilizacional, y por otro lado sostiene una politica de la vida, como bien afirma Francia Marquez en su consigna a favor del cuidado de la casa grande y la vida misma.

Cultivando y Creolizando el *Ubuntu* y la *Uramba*

Ubuntu es un significante del zulú-bantú creolizado que en el nivel más simple de significaciones significa "yo soy porque nosotros somos". Esta denotación básica expresa su significado más profundo como un concepto vernáculo que significa el carácter colectivo del yo y la naturaleza comunitaria del ser social. Sus connotaciones más profundas como categoría cosmogónica africana que engloba principios ontológicos de pertenencia cósmica y la necesidad de una búsqueda activa para cultivar la armonía y negociar las diferencias entre todos los seres existentes (humanos, naturales, ancestrales, espirituales), brindaron las condiciones de posibilidad para la creación de Ubuntu como una categoría político-epistémica para representar el "buen vivir", el principio eros en clave africana, primero por los movimientos sociales en Sudáfrica y ahora en todo el mundo.

En el Foro Social Mundial realizado en Dakar, Senegal, en enero de 2011, inauguramos un eje temático llamado Ubuntu, para analizar y criticar la crisis civilizatoria actual mientras se avanza en alternativas a la globalización capitalista neoliberal desde múltiples puntos de vista y prácticas de buena vida desde alrededor del mundo. En sintonía, el discurso crítico intelectual y el movimiento social adoptaron el lenguaje y desarrollaron los significados de Ubuntu como una categoría ecológico-espiritual que representa filosofías y prácticas del buen vivir fundadas en saberes y memorias ancestrales, solidaridad humana y modos comunales de gobierno, cuidado colectivo y convivencia, junto con economías de compartir, reciprocidad, respeto y armonía con los ciclos naturales de la vida y con las cosmologías espirituales. La intelectual-activista (escritora, sanadora) sudafricana Matshilo Motsei (2005), define el Ubuntu, con sabiduría epistémica y justicia poética, como,

> ...una filosofía antigua fundada en la noción comunalista ('yo soy porque somos') motivada por valores de verdad, justicia y compasion, [que] no discrimina por motivos de raza, riqueza, estatus social o género, [como] un flujo de vida que es el mismo para cada miembro de la raza humana, [y] no sólo está ligado a la vida humana, [porque] también se trata de respeto por los animales y el medio ambiente, [y por ende] busca crear un equilibrio entre uno mismo y los demás, así como entre lo interno y lo externo.

En redes académicas radicales, Ubuntu también se está elaborando como una categoría crítica para analizar concepciones alternativas de economía, política, comunidad y vida cotidiana, vinculadas a prácticas vernáculas de convivencia y profundas racionalidades ecológicas. Me gustaría destacar dos ejemplos. El primero es el análisis de Drucilla Cornell y Nyoko Muvangua (2021) sobre cómo funciona Ubuntu como un principio ético-político dentro del sistema legal posterior al apartheid en Sudáfrica. Cornell y Muyanga muestran la pragmática de Ubuntu, sus usos prácticos en dimensiones claves de la ley posterior al apartheid, como la implementación de la justicia restaurativa, la jurisprudencia sobre la verdad y la reconciliación, así como el reconocimiento de los derechos a la vida, la cultura y la personalidad de toda la ciudadanía. Como argumentan una serie de filósofas/os africanes,[22] existe un tremendo desafío para traducir los principios comunitarios, humanitarios y liberadores de Ubuntu, no sólo en códigos legales sino también en prácticas sociales que promuevan un cambio efectivo. La brecha entre el discurso constitucional y las relaciones sociales socavó la implementación de los principios del Ubuntu en Sudáfrica, al igual que sucedió en los procesos de cambio constitucional en Bolivia y Ecuador, que declararon a los países plurinacionales e interculturales, bajo el nombre de principios indígenas del "Buen Vivir" como Suma Kawsay, que nunca se implementaron.

A su vez, Arturo Escobar, colaboró con un equipo de activistas-intelectuales del Proceso de Comunidades Negras-PCN, una importante organización nacional de movimiento social, para conceptualizar y dar contenido concreto a las políticas y prácticas de Ubuntu en las comunidades negras en la Costa Pacífica de Colombia. Una voz protagónica en el movimiento político-epistémico llamado "giro ontológico", Escobar ha estado involucrado durante años en la investigación-acción colaborativa-participativa con el Proceso de Comunidades Negras de Colombia. Produjeron un volumen titulado *Ubuntu*, fruto de un cruce de las ontologías políticas relacionales y la sistematización de saberes ancestrales, formas autónomas de autogobierno, modos vernáculos de producción y consumo, prácticas de convivencia y formaciones de sujetos de las comunidades negras del Pacífico colombiano. Escobar explica cómo el giro hacia las ontologías políticas relacionales se nutre de su relación con el PCN y su discurso crítico basado en los mundos de vida afropacíficos. En esta clave, el giro ontológico ético-político-epistémico parte de un reconocimiento de la relacionalidad de todos los seres (humanos y no humanos, materiales y espirituales, pasados y presentes) y su valor político y epistémico en una búsqueda colectiva de armonía ecológica y reciprocidad.

Ubuntu es una categoría clave que captura la relacionalidad pluriversal de un repertorio diverso de seres que son distintos pero están interrelacionados. El concepto de pluriversalidad evita el falso universalismo abstracto de las nociones occidentalistas de universalidad que pretenden representar un mundo vasto y diverso a través del lente de una única narrativa del ser y la historia. En este sentido, es una categoría radical crítica en la medida en que significa las dimensiones anticapitalistas, antirracistas y antipatriarcales, así como las racionalidades y relaciones profundamente ecológicas encarnadas en el borde emancipador de los mundos de vida negros que también podrían expresarse en las teorías y políticas de la Tradición Radical Negra. Ubuntu

22 En el continente africano existe una discusión amplia y variada sobre el concepto de Ubuntu, sus significados y sus valores filosóficos, ético-políticos y epistémicos. Uno de los hitos en el diálogo africano es la observación de que existen categorias analogas a Ubuntu a través del continente africano que todas significan tanto los principios comunitaristas como el cultuvo de armonía y reciprodicad entre todos los elementos del cosmos (incluyendo ancestralidad, naturaleza, y fuerzas espirituales), pero Ubuntu se ha convertido en el significante con más alcance debido a su importancia en los procesos post-apartheid en Sudáfrica que han tenido proyección mundial.

aprehende esta polivalencia política y epistémica, representando la relacionalidad multiple, la búsqueda y el alcance holístico de las categorías críticas en clave de africanía.

Uno de los ejemplos más elocuentes de los usos políticos prácticos de Ubuntu es la actual candidatura al ejecutivo colombiano de Francia Márquez.[23] La campaña presidencial de Francia fue lanzada por un movimiento llamado "Soy Porque Somos", realizando una traducción de Ubuntu. Por muchos años militante del Proceso de Comunidades Negras y líder de su comunidad rural minera que guarda una memoria colectiva que se remonta a los tiempos de la esclavitud. Francia se convirtió en líderesa nacional en 2015 cuando lideró una marcha de una semana de mujeres negras desde su pueblo local hasta Bogotá, la ciudad capital, por el cuidado de la vida en sus territorios ancestrales y contra la necropolítica neoliberal promulgada por las prácticas enredadas del estado, capital transnacional y actores armados, que están poniendo en peligro sus vidas y modos de convivencia. A medida que la crisis social de Colombia se agudizaba por la pandemia, Francia se alzó como una voz nacional-popular que articuló las aspiraciones y demandas de las mayorías excluidas, en el contexto de una huelga general en 2021. En este contexto, el movimiento "Soy Porque Somos" despegó con Francia como candidata presidencial con una plataforma y un proyecto descolonial de liberación, inspirados en los principios onto-exitenciales, epistémicos y ético-políticos del Ubuntu.

El discurso de la campaña se basa en un análisis histórico que fundamenta las condiciones actuales de opresión en una larga historia de deshumanización, sobreexplotación y expropiación desde los tiempos de la esclavitud hasta el desarrollismo neoliberal. Una crítica al carácter abrumador de las realidades cotidianas de muerte provenientes de los regímenes de acumulación por despojo y aniquilamiento, así como de las necropolíticas del Estado neoliberal, implica un vitalismo radical, una política robusta de la vida, predicada en el principio de la esperanza, en una fuerte voluntad de buscar a Ubuntu como un horizonte para el buen vivir. Uno de los principales argumentos de la campaña de Francia Márquez es que un paso crucial para crear las condiciones de posibilidad de una buena vida para todos es instituir las afroreparaciones. De hecho, un elemento importante en su agenda de gobierno es la creación de un Fondo de Reparaciones dentro de un Ministerio para la Igualdad que será el primero de su tipo en el mundo. El movimiento "Soy Porque Somos", y su principal portavoz Francia Márquez, enarbolan un discurso por la vida, la esperanza y la integridad territorial de las comunidades negras, en relación con un pliego de demandas de redistribucion de poder, riqueza, representación, y reconocimiento, que expresan las aspiraciones, deseos e intereses del archipiélago de luchas y movimientos: indígenas, afros, campesinos, urbanos, estudiantiles, feministas, obreros, juveniles, etc, que componen un robusto movimiento popular en el país. Es explícitamente una apuesta por la vida, a contracorriente con la cotidianidad de la necropolítica imperante del estado y el capital, de hacer morir y dejar morir.

El movimiento "Soy Porque Somos" enarbola una plataforma que aboga por la redistribución de la riqueza, el poder, el reconocimiento y la representación, lo que significa demandas básicas de bienes públicos como educación, salud y empleo; derechos territoriales colectivos,

23 El movimiento Soy Porque Somos impulsó la candidatura presidencial de Francia Márquez lo que ha tenido un impacto histórico en Colombia y en la región al ser la primera mujer negra de base popular con esa voluntad y posibilidad de poder en la historia, no sólo de Colombia sino de las Américas en general. El 13 de marzo de 2022, Francia participó en una consulta electoral nacional para que las distintas coaliciones y partidos politicos seleccionaran sus candidaturas presidenciales, en la cual obtuvo cerca de un millón de votos y quedó segunda en su agrupación política que es el "Pacto Histórico" después de Gustavo Petro. En este momento es candidata a Vice-Presidenta de Colombia en la boleta del Pacto Histórico donde el candidato presidencial es Gustavo Petro. Las encuestas indican que la candidatura de Francia y Petro tiene las mayores posibilidades de ganar las elecciones que se han de celebrar el 29 de mayo de 2022.

soberanía alimentaria, justicia interseccional frente a las desigualdades entrelazadas (clase, raza, género, sexualidad, generación, estatus migratorio), formas comunitarias de autogobierno, economías populares de reciprocidad y equilibrios ecológicos; en definitiva, por cultivar la vida y la solidaridad, frente a las racionalidades neoliberales dominantes de apropiación, explotación, extractivismo, despojo y muerte. Cabe destacar el feminismo negro descolonial de base popular como un elemento principal en la identidad politica y el proyecto histórico de Francia Márquez quien encabezó la memorable "Marcha de Mujeres Negras en Defensa de sus Territorios y por la Vida" en el 2015. Su defensa del principio de la maternidad como praxis de liberación en base a compromisos comunales de amor y ciudado, convergen con propuestas como las de Audrey Lorde de recuperar la figura materna para un comunalismo crítico, y la de Joy James que aboga por recuperar "el vientre materno" como espacio de solidaridad, a contracorriente de su apropiación y despojo por los régimenes coloniales/esclavistas. En su denuncia explicita de las políticas de muerte que priman en los regímenes neoliberales, enunciando su apuesta por revivir las condiciones de posibilidad para un contrato social fundamentado en los principios de la vida, Francia Márquez habla del *Vivir Sabroso* como camino y horizonte. El "vivir sabroso" es una expresión vernácula del Choco, del Pacífico Norte Colombiano, para significar la busqueda de armonia y reciprocidad, de alegría y placer, de goze y responsabilidad colectiva, como principios ético-políticos y onto-existenciales, del "bien vivir". Dicha apuesta y plataforma de carácter *Ubuntu* se nutre del principio de *Uramba*.

En palabras de la feminista afrocolombiana Rudy Amanda Hurtado Garces,

> Uramba es una práctica de la región del Pacífico Sur colombiano que surgió durante la época de la esclavitud en la que cada miembro de la comunidad negra aportaba a la recolección de los elementos necesarios para una comida colectiva, donde cada persona compartía de manera voluntaria lo que tenía. De esta manera, se aseguraban los ingredientes necesarios para convertir la comida en algo agradable al paladar. Esta práctica construyó un espacio de intercambio de ideas, historias, saberes, métodos de resistencia y elementos culturales que contribuyeron a la construcción de la identidad negra durante este período. (2007, s/p).

En esa clave, Uramba es un espacio de eros, un lugar para cultivar memorias de familiaridad y resistencia, y jugar juntos para construir la identidad colectiva. Como ejercicio de solidaridad y reciprocidad, Uramba sienta las bases para una forma de comunidad político-cultural radicalmente democrática. En sintonía con el concepto de "comunidad amada" del reverendo Martin Luther King Jr, categoría que hemos traducido y elaborado como "comunidad de afectos, afinidades, y afiliaciones".

Uramba, extendiéndose más allá de la especificidad de su práctica en las comunidades negras del Sur de la Costa Pacífica Colombiana, se convierte en un principio ético-político en apoyo a la forja del tipo de convivencia que conceptualizo como una comunidad de afinidades, afectos y afiliaciones. Una expresión significativa de dicha práctica y proyecto de comunidad, fue sus usos políticos y epistémicos en la ENEUA, en una red que articuló el movimiento estudiantil afrocolombiano nacional a principios del siglo XXI, que utilizó la categoria de Uramba para nombrar

los principios ético-políticos de una cultura de liberación y una identidad política radical. El "Palenque", la organización de estudiantes afrocolombianas/os de la Universidad del Cauca, además impulsé "Uramba" como categoría clave, mientras el Colectivo de Estudiantes Universitari@s Afrocolombian@s-CEUNA tituló su periódico Uramba. Podemos describir la plataforma de Francia Márquez como Ubuntu en movimiento y la campaña como la praxis de Uramba, una suerte de apalancamiento para cultivar la liberación y forjar el buen vivir.

Tocando este tambor, sostengo que Ubuntu y Uramba son herramientas de convivialidad en clave de africanía, recursos vernáculos de esperanza y felicidad para la humanidad en su conjunto. Tomo el concepto de "herramientas de convivialidad" de Ivan Illich (1973), para quien la convivialidad es posible sólo renunciando "a la racionalidad instrumental y unidimensional". En esa clave, la convivialidad es una condición de posibilidad para la liberación. Cultivar este horizonte debe fundamentarse en la comprensión de que nuestras formas actuales de vida compartida y modos de comunidad están moldeados en gran medida por regímenes entrelazados de dominación (capitalismo, imperio, racismo, patriarcado) que estructuran desigualdades entrelazadas que alimentan formaciones duraderas de violencia y conflicto. Por lo tanto, estoy trabajando con un concepto transformador de convivialidad como recurso crítico epistémico y como horizonte ético-político en el proceso colectivo de construcción de caminos prácticos para la liberación. Asi, al conceptualizar Ubuntu y Uramba como herramientas de convivialidad, persigo el argumento de que "la convivialidad se entiende no solo como la vida ordinaria entre seres humanos, sino también entre humanos y no humanos, como plantas y animales, espíritus y artefactos", como apunta Sergio Costa (2019).

Ubuntu y Uramba representan herramientas de convivialidad, de buen vivir, recursos de esperanza y felicidad para el planeta, a partir de los ritmos y latidos africanos. En ese sentido, son categorías clave para lo que llamamos *Humanismo Negro*, un proyecto de recreación de la condición humana entroncado desde las luchas antirracistas, antisexistas, anticapitalistas, abanderadas por la Tradición Radical Negra en su *longue durée*; nutrida de los principios comunitarios, ecológicos, estéticos y espirituales que configuran los modos ancestrales de ser, sentir, pensar y actuar del Mundo Afro. Tales dimensiones decoloniales liberadoras no deben negar ni la heterogeneidad de los espacios históricos que componen el universo histórico de la Africaniía, ni la existencia y, a menudo, el dominio de las corrientes opresivas, despóticas, patriarcales y capitalistas de los espacios y las subjetividades africanas. Aquí, nuestra indagación y discurso crítico se erige desde las lógicas y prácticas decoloniales y de liberación de los mundos de vida Africana y la Tradición Radical Negra, y su profundo significado en las luchas y búsquedas por el equilibrio ecológico, la armonía ancestral y la solidaridad humana. Este es el predicamento de lo que llamamos Humanismo Negro, y más allá, para una teoría y praxis militante de la recreación cosmológica basada en los principios de continuidad ancestral, pertenencia cósmica, conciencia planetaria y reciprocidad comunitaria que guían la ética de Ubuntu. Tal humanismo negro podemos leerlo en el llamado de Frantz Fanon a una política del amor como motor principal de las poéticas del futuro, y en el argumento de Sylvia Wynter (2003) para forjar la figura del Humano como sujeto descolonial de liberación, frente a la colonialidad del ser, del poder y del saber, encarnados en la figura imperial del Hombre.

Este tipo transformador de cosmopolitismo negro también se elabora en la poética y la filosofía de la relación de Edouard Glissant (1997), que aboga por un análisis de archipiélago de la totalidad histórica donde cada parte es una especie de isla con su propia realidad óntica, al mismo tiempo es parte de una mayor constelación histórico-mundial, llamada *tout monde*, es decir, "todo el mundo" y también "todos en el mundo". En ese sentido, el pensamiento archipiélago se opone a las pretensiones universales del pensamiento continental, proponiendo una perspectiva epistémica de pluriversalidad, predicada sobre una ontología de la diferencia y la relacionalidad, donde todes estamos relacionados/as pero distintos/as. Así entendemos el mundo africano como un universo histórico interrelacionado pero diferenciado, así como el planeta, como "un mundo dentro del cual hay muchos mundos", para usar la máxima zapatista. Para Glissant, la dialéctica de dominación y resistencia, de muerte y vida, poder sobre y poder para, que caracterizan las relaciones sociales en el Caribe, la diáspora africana y el mundo entero; está representado por el concepto de creolización, proceso en curso de intercambios asimétricos y desarrollos desiguales.

En esa clave, podemos concebir Ubuntu como prácticas en movimiento para promulgar proyectos emancipatorios de convivialidad, una especie de praxis de concretización y creolización del Ubuntu.[24] Al tocar este tambor, Ubuntu y Uramba podrían traducirse como herramientas de convivialidad al ritmo de Africanía, ubicadas dentro de un pentagrama pluriversal más grande de discursos críticos, prácticas decoloniales y políticas de liberación. Hablamos de creolizacion de Ubuntu para significar que más que una estrella del Norte, o la busqueda de lograr una condicion que cumpla una serie de atributos y valores; Ubuntu es una praxis y un proceso, un proyecto en movimiento, que se va construyendo y modificando en el camino. En esa cadencia, el Ubuntu es un horizonte de liberación y buen vivir que vamos construyendo y recreando colectivamente en las gestas, en los emprendimientos creativos, en la realización de infinidad de proyectos, de forjar e inventar espacios y formas, prácticas y productos, combatiendo opresiones, cultivando y cosechando afectos y afiliaciones.

La resiliencia de la Primavera de Ébano, sus legados y continuidad, se expresa en una nueva ola de activismo afrodescendiente en todo el continente americano, como vemos en Cuba, Puerto Rico, y República Dominicana, donde han proliferado los diálogos (virtuales y presenciales) antirracistas, a la vez que los cuerpos negros se han visibilizado en acciones colectivas y manifestaciones públicas. En el Caribe anglófono la coyuntura histórico-mundial actual ha puesto en relieve la iniciativa de más envergadura que se haya elaborado a favor de la reparación histórica por cuenta del colonialismo y la esclavitud, y sus secuelas manifiestas en el desarrollo desigual dependiente, el persistente poder imperial, y el racismo sistémico expresado en las desigualdades entrelazadas de clase, género, y étnico-raciales. Tocando ese tambor, tanto los espacios de movimiento social y organización comunitaria, como el CARICOM representando los estados y sectores intelectuales de la región, han iniciado una fuerte campaña por la justicia reparativa, emplazando al imperio británico, las corporaciones, y las iglesias que participaron y se enriquecieron a costa de la institución de la esclavitud y el poder imperial como elementos centrales del capitalismo mundial.[25] En la medida que la justicia histórica que se exige con las demandas de re-

24 Ubuntu se ha destacado entre una serie de categorías análogas que significan el imperativo y las posibilidades de construir condiciones de buen vivir a partir de las cosmomisiones y formas de comunalidad Africana. Los significados concretos y los caminos para construir la descolonialidad, la liberación, y el buen vivir en clave de africanía es una tarea colectiva que viene gestandose por infinidad de iniciativas locales a través del Mundo Afro, es decir, el continente Africano y la diáspora Africana global. Algunas aportaciones importantes desde el continente africano son las de Mmatshilo Motsei, Reginald Oduor, Sanya Osha, y Loenhard Praeg.

25 Ver una elaboración de este tipo de análisis en Beckles (2021)

paraciones pueda llevarse a cabo, se estará abogando real y efectivamente a favor de la creación de un nuevo orden mundial de las cosas.

En esa clave, *Améfrica Ladina/Nuestra Afroamerica*, y particularmente la región-archipiélago Caribe, continúan su rol protagónico como laboratorio de modernidades, tanto de dominación como de liberación, forjando alternativas a la modernidad/colonialidad, combatiendo *Thanatos* con la antorcha de *Eros*, en resiliente militancia por la vida, la guerrera-cimarrona, como versa el poeta-cantor Silvio Rodriguez va "matando canallas con su cañón de futuro".

Referencias

Agamben, G., Zizek, S., Nancy, J. L., Berardi, F., López, S., Butler, J., Badiou, Alain., Harvey, D., Han, B., Zibechi, R., Galindo, M., Gabriel, M., Yáñez, G., Manrique, P., & Preciado, P. (2020). *Sopa de Wuhan*. Editorial Universidad Nacional de la Plata.

Alves, J. A. & Ravindran, T. (2020). Racial Capitalism, the Free Trade Zone of Pacific Alliance, and Colombian Utopic Spatialities of Antiblackness. *ACME-An International Journal for Critical Geographies*, *19*(1), 187-209.

Alves, J. (2018). *The Anti-Black City: Police Terror and Black Urban Life in Brazil*. University of Minnesota Press.

Amin, S. (2009). *La crisis. Salir de la crisis del capitalismo o salir del capitalismo en crisis*. El Viejo Topo.

Aramavudan, S. (1999). *Tropicopolitans: Colonialism and Agency, 1688-1804*. Duke University Press.

Arboleda, S. (2019). Rutas para perfilar el ecogenoetnicidio afrocolombiano: para una conceptualizacion de la justiciar historica. *Nomadas, 50*, 93-109.

Arendt, H. (1970). *On Violence*. Mariner Books.

Bautista, J. J. (2014). ¿Qué significa pensar desde América Latina? Editorial Akal.

Beckles, H. (2021). *How Britain Underdeveloped the Caribbean: A Reparation Response to Europe's Legacy of Plunder and Poverty*. The University of West Indies Press.

Bogues, A. (2003). *Black Heretics, Black Prophets: Radical Political Intellectuals*. Routledge.

Branche, J. (2015). *The Poetics and Politics of the Diaspora: Transatlantic Musings*. Routledge.

Branche, J. (2009). *Malungaje: hacia una poética de la diáspora africana*. Ministerio de Cultura.

Brathwaite, K. (2012). *Elegguas*. Wesleyan University Press.

Brathwaite, K. (2005). *Middle Passages: A Lecture*. Sanberry.

Brathwaite, K. (1973). *The Arrivans: A New World Trilogy: Rights of Passage, Islands, Masks*. Oxford University Press.

Casimir, J. (2020). *The Haitians: A Decolonial History*. University of North Carolina Press.

Césaire, A. (1955/2001). *Discourse on Colonialism*. Monthly Review Press.

Césaire, A. (1969). *Une Tempête*. Collection Théâtre.

Cornell, D., & Mubanga, N. (2012). *Ubuntu and the Law: African Ideals and Postapartheid Jurisprudence*. Fordham University Press.

Costa, S. (2019). O nexo negligenciado entre convivialidade y desigualdade. *Novos estudos CEBRAP*, *38*(1), 15-32.

Costa Vargas, J. (2010). *Never Meant to Survive: Genocide and Utopias in Black Diaspora Communities*. Rowman & Littlefield.

Derrida, J. (2020). *Life Death (The Seminars of Jacques Derrida)*. University of Chicago Press.

Du Bois, W. (1900). *To the Nations of the World*. Du Bois Address to the First Pan-African Conference. UMASS Du Bois Papers.

Dupuy, A. (2019). *Rethinking the Haitian Revolution*. Rowman & Littlefield.

Dussel, E. (2007). *Política de la liberación. Historia mundial y crítica*. Trotta.

Dussel, E. (1992). *1492: El Encubrimiento del Otro: Hacia el Origen del Mito de la Modernidad*. Antropos.

Dussel, E. (1974). *Método para una filosofía de la liberacion: superación analéctica de la dialéctica hegeliana*. Editorial Sígueme.

Escobar, A. (2020). *Pluriversal Politics: The Real and the Possible*. Duke University Press.

Escobar, A. (2010). *Una minga para el postdesarrollo. Lugar, medio ambiente y movimientos sociales en las transformaciones globales*. Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Programa Democracia y Transformación Global.

Estrada, M. (2019). Raíces Interculturales en los contextos epistemológicos de la clave caribeña: la paradoja de la emancipación y los prejuicios como círculos hermenéuticos. *Revista REDpensar*, *8*(1), 1-13.

Eze, E. C. (2008). *On Reason: Rationality in a World of Cultural Conflict and Racism*. Duke University Press.

Fanon, F. (1952/2009). *Piel negra, máscaras blancas*. Akal.

Fanon, F. (1961/2011). *Los condenados de la Tierra*. Casa de las Américas.

Federici, S. (2004). *Calibán y la bruja: Mujeres, Cuerpo y Acumulación*. Traficantes de Sueños.

Fernández Retamar, R. (1971) *Caliban: Apuntes sobre la cultura en nuestra América*. Diogenes.

Fick, C. (1990). *The Making of Haiti: Saint Domingue Revolution from Below*. University of Tennessee Press.

Firmin, A. (1887/2016). *De l'égalité des races humaines: Anthropologie positive*. Create Space Independent Publishing Platform.

Fischer, S. (2004). *Modernity Disavowed. Haiti and the Cultures of Slavery in the Age of Revolution*. Duke University Press

Freud, S. (1930/2021). *Civilization and its Discontents*. W.W. Norton & Co.

Galeano, E. (2004). Haití: la maldición blanca. *CorresponsaldePaz*. https://cutt.ly/eKXaken

Geggus, D. P. (Ed.). (2002). *The Impact of the Haitian Revolution in the Atlantic World*. The University of South Carolina Press.

Glissant, É. (2017). *Poetica de la Relación*. Universidad Nacional de Quilmes.

Glissant, É. (2013). *El discurso antillano*. Casa de las Américas.

Glissant, É. (1993). *Tout-Monde*. Gallimard.

González, L. (1988a). A Categoria Politico Cultural de Amefricanidade. *Tempo Brasileiro*, (92-93), 69-82.

Gonzalez, L. (1988b). For an Afro-Latin American Feminism. In, *Confronting the Crisis in Latin America: Women Organizing for Change* (pp. 95-101). Isis International and Dawn.

Gordon, J. (2014). *Creolizing Political Theory: Reading Rousseau through Fanon*. Fordham University Press.

Gruner, E. (2010). *La Oscuridad y las Luces: Capitalismo, Cultura y Revolucion*. Editorial EDHASA.

Harris, W. (2005). *Selected Essays*. Routledge.

Hartman, S. (2019). *Wayward Lives, Beautiful Experiments: Intimate Histories of Riotous Black Girls, Troublesome Women, and Queer Radicals*. W.W. Norton & Co.

Hartman, S. (2007). *Lose Your Mother: A Journey along the Atlantic Slave Route*. Farrar, Straus, and Giroux.

Hartman, S. (1997). *Scenes of Subjection: Terror, Slavery, and Self-Making in Nineteenth-Century America*. Oxford University Press.

Harvey, D. (2005). *The New Imperialism*. Oxford University Press.

Henry, P. (2000). *Caliban's Reason: Introducing Afro-Caribbean Philosophy*. Routledge

Hurtado Garcés, R. A. (2007). Uramba. *Periódico de eneua, Movimiento Estudiantil Afrocolombiano*, s/p.

Illich, I. (1973). *Tools for Conviviality*. Harper & Row.

James, C. L. R. (1938/2009). *Los Jacobinos Negros*. Casa de las Américas.

James Figarola, J. (2018). *El Caribe entre el ser y el definir*. Editorial Gedisa.

James, J. (2014). *Seeking the Beloved Community: A Feminist Race Reader*. State University of New York Press.

Kant, I. (1795/2007). *Perpetual Peace*. FQ Classics.

Khatibi, A. (2002). L'orientalisme dérioenté. En A. Khatibi (ed.), *Chemins de traverse: essais de sociologie* (pp. 69-90). Université de Muhammad v –Souissi.

Khatibi, A. (1985). Double Criticism: The Decolonization of Arab Sociology. En H. Barakar (Ed.). *Contemporary North Africa: Issues of Development and Integration*. Croom Helm.

Klein, N. (2010). *The Schok Doctrine: The Rise of Disaster Capitalism*. Metropolitan Books.

Lamming, G. (1960). *The pleasures of exile*. Michael Joseph.

Laó-Montes, A. (2020). *Contrapunteos Diasporicos: Cartografias Politicas de Nuestra Afroamerica*. Universidad del Externado.

Laó-Montes, A. (2019). La filosofía latinoamericana y sus avatares descoloniales en clave de africanía. En J. G. Gandarilla y M. Moraña (Eds.). *Del monólogo europeo al diálogo inter-filosófico: ensayos sobre Enrique Dussel y la filosofía de la liberación*. Universidad Nacional Autónoma de México.

Laó-Montes, A. y Vásquez, J. D. (2018). Crítica decolonial de la filosofía y doble crítica en clave sur. En M. Moraña (Ed.). *Sujeto, descolonizacion, transmodernidad: debates filosóficos latinoamericanos*. Editorial Iberoamericana Verbuert.

Lebron, P. (2021). *Filosofia del Cimarronaje*. Editorial Emergente.

Lorde, A. (2007). *Sister Outsider: Essays and Speeches*. Crossing Press.

Lozano, B. R. (2019). *Aportes a un feminismo negro decolonial*. Ediciones AbyaYala.

Lugones, M. (2003). *Pilgrimages/Peregrinajes. Theorizing Coalition Against Multiple Oppressions*. Rowman & Littlefield.

Lugones, M. (2007). Heterosexualism and the Colonial/Gender System. *Hypathia*, *22*(1), 186-209.

Maldonado Torres, N. (2008). *Against War. Views from the Underside of Modernity*. Routledge

Marcuse, H. (1971). *An Essay on Liberation*. Beacon Press.

Martinez, E. Y. (2018). *Capitalist Accumulation and Socio-Ecological Resilience: Black People in Border Areas of Colombia and Ecuador and the Palm Oil Industry*, Peter Lang GmbH, Internationaler Verlag der Wissenschaften.

Mbembe, A. (2020). El derecho universal a la respiración. *Afribuku. Cultura africana contemporánea*. https://cutt.ly/mKXaBoN

Mbembe, A. (2019). *Necropolitics*. Duke University Press.

Mbembe, A. (2017). *Critique of Black Reason*. Duke University Press.

Martí, J. (1891/1963). *Nuestra América.* (Obras completas de José Martí. Vol. 6). Editorial Nacional de Cuba.

Motsei, M. (2005). *Hearing Visions Seeing Voices*. Jacana Media.

Mullings, L. (2020). Neoliberal Racism and the Movement for Black Lives in the United States. In J. Hooker (Ed.). *Black and Indigenous Resistance in the Americas: From Multiculturalism to Racist Backlash*. Lexington Books.

Mustakeen, S. (2016). *Slavery at Sea: Terror, Sex, and Sickness in the Middle Passage*. University of Illinois Press.

Oduor, R. (2019). Liberal Democracy: An African Critique. *South African Journal of Philosophy*, *38*(1), 108-122.

Orozco, A. D. (2019). *Las Semillas del Muntu*. Editorial Escarabajo.

Osha, S. (2011). *Postethnophilosphy*. Rodopi Publisher.

Oyěwùmí, O. (2017). *La Invencion de las Mujeres. Una perspectiva africana sobre los discursos occidentales del género*. Editorial En la Frontera.

Patterson, O. (2018). *Slavery and Social Death: A Comparative Study*. Harvard University Press.

Praeg, L. (2014). *A Report on Ubuntu*. University of KwaZulu-Natal Press.

Quijano, A. (2005). El movimiento índigena y las cuestiones pendientes en América Latina. *Tareas*, *119*, 31-62.

Quijano, A. (2000). Colonialidad del poder y clasificación social. *Journal of World Systems Research*, *2*(5), 342-386.

Quijano, A. (1988). *Modernidad, identidad y utopía en América Latina*. Sociedad y Política Ediciones.

Roberts, N. (2015). *Freedom as Maroonage*. University of Chicago Press.

Robinson, C. (2000). *Black Marxism: The Making of a Radical Tradition*. University of North Carolina.

Sabine, B. (2018). *Gender and the abjection of Blackness*. State University of New York Press.

Segato, R. (2003). *Las estructuras elementales de la violencia. Ensayos sobre género entre la antropología, el psicoanálisis y los derechos humanos.* Universidad Nacional de Quilmes.

Sexton, J. (2008). *Amalgamation Schemes: Antiblackness and the Critique of Multiculturalism*. University of Minnesota Press.

Scott, J. (2018). *Common Wind: Afro-American Currents in the Age of the Haitian Revolution*. Verso.

Smallwood, S. (2008). *Saltwater Slavery: A Middle Passage from Africa to American Diaspora*. Harvard University Press.

Spillers, H. (2003). *Black, White, and in Color: Essays on American Literature and Culture*. University of Chicago Press.

Tomich, D. (Ed.). (2016). *New Frontiers of Slavery*. State University of New York Press.

Tomich, D. (2003). *Through the Prism of Slavery: Labor, Capital, and the World Economy*. Rowman & Littlefield.

Trouillot, M. R. (2004). *Global Transformations: Anthropology and the Modern World*. Palgrave-McMilla.

Trouillot, M. R. (2000). *Haiti: State against Nation*. Monthly Review Press.

Trouillot, M. R. (1997). *Silencing the Past: Power and the Production of History*. Beacon Press.

Vastey, J. L. (2021). *El Sistema Colonial Develado*. Editorial Caliban.

Vergès, F. (2020). *The Wombs of Women: Race, Capital, Feminism*. Duke University Press.

Walcott, D. (1986). *Collected Poems: 1948-1984*. Farrar, Straus, & Giroux.

Walcott, R. (2021). The Black Aquatic. *Liquid Blackness*, *5*(1), 63–73. https://doi.org/10.1215/26923874-8932585

West, C. (2020). Cornel West on George Floyd and the 'Failed' American Experiment [Video]. YouTube. https://www.youtube.com/watch?v=PbOP-GmkyzY

Wilderson, F. (2021). *Afropessimism*. Liveright.

Wright, M. M. (2004). *Becoming Black. Creating Identity in the African Diaspora*. Duke University Press.

Wynter, S. (2003). Unsettling the Coloniality of Being/Power/Truth/Freedom: Toward the Human, After Man, Its Overepresentation-An Argument. *The New Centenial Review*, *3*(3), 257-337.

Wynter, S. (1990). Afterword: Beyond Miranda's Meanings: Un/silencing the Demonic Grounds of Caliban's Woman. En C. Boyce Davis y E. Savory Fido (Eds.). *Out of the Kumbla*. *Caribbean Women and Literature*. Africa New World.

Yamahtta-Taylor, K. (2021). *From #Black Lives Matter to Black Liberation*. Haymarket.

Zeuske, M. (2018). *Esclavitud: Una Historia de la Humanidad*. Katakrak.

AUTOR

Agustín Lao Montes. Profesor de sociología en la Universidad de Massachusetts en Amherst donde también está afiliado al postgrado en Estudios Afro americanos y es investigador en el Centro de Estudios Latinoamericanos y del Caribe.

Um experimento de construção de "intersubjetividade" entre dois ambientes radicalmente diversos na cidade de São Paulo, a favela e a universidade

An experiment in building "intersubjectivity" between two radically different environments in the city of São Paulo, the favela and the university

Roberta Dabdab, Norval Baitello Junior



INFORMACIÓN
https://doi.org/10.46652/resistances.v3i5.80
ISSN 2737-6222 |
Vol. 3 No. 5, 2022, e21080
Quito, Ecuador

Enviado: April 25, 2022
Aceptado: junio 06, 2022
Publicado: junio 12, 2022
Publicación continua
Sección Dossier | Peer Reviewed





AUTORES

Roberta Dabdab
Pontifícia Universidade Católica de São Paulo - Brasil
robertadabdab.9@gmail.com

Norval Baitello Junior
Pontifícia Universidade Católica de São Paulo - Brasil
norvalbaitello@pucsp.br

Conflicto de intereses
Los autores declaran que no existe conflicto de intereses.
Financiamiento
Pontifícia Universidade Católica de São Paulo.
Agradecimientos
N/A
Nota
El artículo no se desprende de trabajos anteriores.

RESUMO

Nossa proposta inicial foi de aproximar dois ambientes culturais diversos, 2 grupos diferentes de jovens: os jovens alunos da graduação de Jornalismo e de Multimeios da PUC-SP e os jovens do coletivo *Nofotofake* da favela de Heliópolis (sujeitas e sujeitos da pesquisa da doutoranda Roberta Dabdab), para fotografarem juntos seus respectivos ambientes como apontamento para a construção de um "modelo intersubjetivo" de design social, capaz de induzir a criação de intersubjetividades entre eles. Estávamos vivendo a pandemia em seu maior pico (2021) e nossa hipótese não se confirmou em um primeiro momento, mas, aflorou e confirmou a importância de um modelo que possibilite desenhar novas configurações sociais, culturais logo, ambientais, um tipo de "biodesign". A metodologia está alicerçada pela Teoria de Mídia de Harry Pross e suas considerações sobre a "mídia primária" e seguirá caminhos apontados por Vilém Flusser (intersubjetividade) e Baitello (iconofagia).

Palavras chave: Intersubjetividade; Biodesign Social; Gesto fotográfico; Nofotofake; Iconofagia.

ABSTRACT

Our initial proposal was to bring together two diverse cultural environments, two different groups of young people: the young undergraduate students of the Journalism and Multimeios at PUC-SP and the young people of the Nofotofake collective from the favela of Heliópolis (subjects and subjects of the research of doctoral student Roberta Dabdab), to photograph together their respective environments as a contribution to the construction of an "intersubjective model" of social design, capable of inducing the creation of intersubjectivities among them. We were living the pandemic at its peak (2021) and our hypothesis was not confirmed at first, but it flourished and confirmed the importance of a model that makes it possible to design new social, cultural and therefore environmental configurations, a kind of "biodesign". The methodology is based on Harry Pross's Media Theory and his considerations about "primary media" and will follow paths pointed out by Vilém Flusser (intersubjectivity) and Baitello (iconophagy).

Keywords: Intersubjectivity; Social Biodesign; Photographic Gesture; Nofotofake; Iconophagy.

PUBLISHER



A vida é pura devoração. (Oswald de Andrade)

1. Um experimento de construção de intersubjetividade

O experimento piloto Helipa>Puc–Puc>Helipa foi contemplado com o PIPEXT, prêmio de incentivo à pesquisa oferecido pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo[1], no começo de 2020. A proposta do projeto era aproximar dois ambientes culturais diversos por meio de dois grupos diferentes de jovens: os jovens alunos dos cursos de graduação em Jornalismo e do curso de Comunicação em Multimeios da PUC-SP e os jovens do coletivo *Nofotofake*[2] de Heliópolis[3] (sujeitas e sujeitos da pesquisa da doutoranda Roberta Dabdab), para fotografarem juntos seus respectivos ambientes como proposta para a construção de um "modelo intersubjetivo" de design social. Nossa hipótese é a de que uma experiência completa de comunicação pode induzir à criação de intersubjetividades entre eles e indicar caminhos para uma melhor compreensão de sociabilidades entre extremos, a busca por alteridade e desalienação, conceitos importantes para nos vincularmos ao mundo atual e que requerem novos aportes e enfoques inovadores. A metodologia seguiu os caminhos apontados por Vilém Flusser em alguns ensaios, livros e sua correspondência ainda inédita: os conceitos de "reconhecimento", a "conversação" como instrumento para criar realidades, a "intersubjetividade". Assim descreve Flusser o tema:

> Toda vez que eu reconheço um homem, meu horizonte meu mundo se abre, se amplia. Eu posso ver pelo seu ponto de vista também. Meu conhecimento sobre o mundo se torna menos subjetivo e mais intersubjetivo porque os objetos do mundo agora são seres destinados, dirigidos a partir de dois pontos de vista: eles se tornam mais reais. A intersubjetividade amplia e aprofunda o mundo, torna-o mais real. Isso vale para o conhecimento intersubjetivo, experiência intersubjetiva, desejos intersubjetivos, ações intersubjetivas. Porque nenhuma destas relações podem ser separadas umas das outras. (Flusser, Sd-3, p. 5)

2. Fotografar o outro como "devoração" e metabolização do estranho

O projeto de pesquisa foi fundado na proposta de reunir um grupo de jovens de dois ambientes sociais muito diversos para fotografar a cidade. Isto significa, produzir imagens fotográficas. Amparamo-nos no conceito de "iconofagia" (que pressupõe "imagem como devoração do mundo por meio de um aparato"). A iconofagia, contudo, é um processo complexo, implica também em sermos obrigados a nos tornar imagens que serão devoradas por outros, o que significa

1 A Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUCSP) é uma universidade com larga tradição de resistência política durante a ditadura militar no Brasil, abrigando professores e alunos banidos das universidades publicas. A Universidade desenvolve também projetos de educação para deficientes, enquadrando-se como instituição filantrópica

2 O projeto independente "Nofotofake" teve inicio em fev. 2019 e contou com a participação de por volta de 30 jovens até 2021; lembrando que durante o tempo do lockdown/ covid19, o projeto sofreu uma interrupção. Em cada semestre saiam alguns e entravam novos participantes. Não segue nenhuma estrutura fixa, apenas a importância da escuta e do diálogo entre a pesquisadora e os jovens. O nome foi escolhido em conjunto com os participantes. Nossa página no Instagram é: https://www.instagram.com/nofotofake/

3 Heliópolis, aqui denominada "Helipa" em sua forma afetiva, é a maior favela da cidade de São Paulo. Com 200.000 habitantes, ocupa uma área de 1 milhão de metros quadrados e fica a 8km do centro da cidade.

uma perda de identidade e de alteridade: "Onde não há alteridade, não sabemos quem somos" (Baitello, 2019).

Com isto propomos aqui experimentar conceitos elementares de uma prática que podemos denominar "biodesign", intervenções nos ambientes socioculturais que pretendem trazer mudanças na qualidade de vida dos envolvidos, por meio de recursos educacionais.

Este referencial teórico proposto acima é alicerçado pela Teoria da Mídia de Harry Pross, em especial em suas considerações sobre a "mídia primária", a potência do corpo e da presença para a construção da comunicação e para a superação das coerções simbólicas, sempre na busca por uma abordagem autodeterminação, o foco central de Pross e sua pesquisa. Com uma postura corajosamente pioneira, em um momento de deslumbramento pelos meios técnicos, Pross (1972) declarou: "Toda comunicação humana começa no grupo [dos meios] *primário[s]*, no qual os indivíduos se encontram cara a cara, corporalmente e imediatamente, e toda comunicação retorna para aí" (p. 128).

Também é importante deixar claro que este experimento tem em conta a consciência de "ambiente" como conjunto de relações que não separam o sujeito do objeto ou que não separam os humanos dos não-humanos, entendendo a vida como o conjunto das vivências construídas entre seres vivos, sendo as coisas e não coisas, todos participantes e agentes dela; sugerimos chamá-la "uma abordagem ecossocial".

Neste sentido, a fotografia seria compreendida como uma ferramenta de aproximação bem como um escudo de mediação para encontros que podem ser muito traumáticos. A experiência anterior de Roberta Dabdab no grupo *Nofotofake* demonstrava que o gesto fotográfico seria uma indispensável ferramenta de aproximação entre os dois grupos, uma vez que a universalização dos celulares com câmeras fotográficas tornou-se um fato indiscutível, sobretudo na faixa etária em que estávamos operando.

3. Desenhar configurações sociais, cultuais, ambientais: um tipo de "biodesign"

A ideia de aproximar diferentes realidades surge do desafio, já apontado por diversos autores das Ciências Humanas, de se pensar um modelo "antropofágico"[4] para a produção e troca de conhecimento fundamentado na Antropofagia de Oswald de Andrade. Neste sentido Baitello (iconofagia) e Flusser (intersubjetividade) mantém um diálogo significativo para nossa proposta.

Baitello (2002) define a "antropofagia (pura)", como uma relação entre corpos: "corpos devoram corpos" e a "iconofagia (pura)" como "imagens que devoram imagens", e esclarece, com os parênteses, que estes fenômenos não acontecem de forma transparente – não são puros–e que apropriações físicas e simbólicas vão se engendrando através dos vínculos comunicativos e sociais até o surgimento da iconofagia (pp. 4-5).

4 O pensamento "antropofágico" surgiu com o movimento artístico nascido em 1928, protagonizado por Oswald de Andrade, Mario de Andrade e Tarsila do Amaral, que propunha uma forma alternativa de assimilação cultural, uma "devoração" do outro, tal como faziam os indígenas com os inimigos valentes aprisionados: eles os devoravam para incorporar suas qualidades guerreiras. A Antropofagia [cultural] propõe uma incorporação do outro, olhar com seus olhos, ouvir com seus ouvidos.

A iconofagia, define o autor, é um fenômeno da sociedade imagética que trata da devoração de imagens, juntamente com a voracidade por imagens e a gula das próprias imagens. Isto significa que estamos constantemente mediados, refletidos e reflexionados (ou seja, pensados ou metabolizados) nas imagens.

> Assim, ao consumirmos imagens , já não as consumimos por sua função janela (Kamper), mas por sua função "biombo" (Flusser). Ao invés de remeter ao mundo e às coisas, elas passam a bloquear seu acesso, remetendo apenas ao repertório e repositório das próprias imagens. (Baitello, 2014, p. 73)

É aqui que fundamentamos a essência para os encontros físicos– o propósito deste piloto– pois entendemos que um processo vinculador (ou seja, um gesto comunicador) precisa de fato de aproximação, de corpo. Assim, apostamos na vivência e na troca imediata (quer dizer, sem mediações) de experiências – mídia primaria (segundo Harry Pross) -, para potencializar uma expansão cognitiva entre diferentes; sair da alienação em busca da alteridade. Olhar com os olhos do outro, ouvir com seus ouvidos, incorporar a alteridade, seria a meta pretendida.

"Onde não há alteridade, não sabemos quem somos" afirma Baitello (2019), abordando o conceito de maneira concisa: "E, se não sabemos quem somos, aceitamos qualquer retrato do outro, desprendido de nossa própria percepção" (p. 97). Aceitar o outro sem uma consciência crítica, é uma maneira de estar no mundo sem pontos de vista, sendo manipulados, controlados e objetificados. Pensamento crítico é premissa para a autodeterminação.

Paulo Freire (2014) também nos oferece subsídios quando defende: "o que os jovens necessitam é precisamente do testemunho da diferença e o direito de discutir a diferença" (p. 35), e complementa: "na minha perspectiva quanto mais a universidade estimular diferentes formas de pensar, de sonhar, tanto mais os estudantes terão a possibilidade de fazer escolhas no futuro" (Freire, 2014, p. 35).

Em Flusser, vamos destacar no artigo "Ame teu outro como a ti próprio" de 1972, o modelo que ele sugere para responder à pergunta primordial da antropofagia: "como incorporar o outro, e como ser incorporado pelo outro, sem que se perca a diferença na identidade?"; O autor vai buscar na literatura talmúdica, em Hilel o ancião, a resposta (Sd- x, p. 90):

> O judaísmo resolve o problema (da antropofagia): devorador e devorado, "eu próprio" e o "outro", "homem" e "o deus", não passam de abstrações teóricas da relação concreta da intersubjetividade. O outro não existe sem mim, e eu não existo sem o outro. É da relação intersubjetiva, concreta, imediata, (e não mediatizável), que ambos surgem. (Sd-1, p. 91)

A noção de nos implicarmos com o mundo, com os outros que nos cercam, é o que defendemos com este experimento, e nosso diagnóstico para este fim, parte da importância da comunicação primária de Pross, sem mediações. É assim que entendemos a experiência intersubjetiva:

uma abordagem ecológica para a sociabilidade que coloca a todos (humanos e não humanos) em um mesmo lugar de importância, e em relação mútua.

A ideia inicial era criar um ambiente de "emancipação" por meio da fotografia, aproximando os grupos. Bruno Latour (2005) afirma: "A emancipação, não significa livre de vínculos, mas bem apegado a eles" (p. 218). A proposta pelos encontros é justamente esta: uma busca pela autodeterminação através dos vínculos que nos unem aos outros.

4. "Descolonizar a percepção"

O convite para integrar o projeto foi feito durante as aulas da graduação dos cursos de Multimeios e de Jornalismo, no primeiro semestre de 2021, e a turma iniciou com 6 interessados da Puc e 8 de Helipa. Assim o grupo Helipa-Puc foi criado em 8 de julho 2021, em pleno isolamento social exigido pelas normas sanitárias durante a pandemia da COVID 19.

Estávamos vivendo a incerteza da pandemia, as contaminações, as mortes e os encontros que seriam presenciais foram para o online, perdendo de fato sua força "como uma experiência completa de comunicação". Muitos acabaram desistindo e não participando. A pandemia mudou a rotina e dinâmica de muitos deles: na turma de Helipa uma integrante de 16 anos engravidou, muitos que só estudavam, começaram a trabalhar. E com relação a turma da Puc todos muito ocupados com a faculdade, uma integrante teve que trancar o curso e parou de se comunicar pelo WhatsApp; enfim fomos percebendo que a hipótese inicial não se confirmaria. Mas, uma nova turma de Helipa apareceu, indicados pelo Dênis–que já participava do projeto desde a segunda formação, e eles foram se engajando, participando de todos os encontros online e interessadíssimos nas "saídas fotográficas".

Refletindo sobre os caminhos que o experimento seguiu e a hipótese não confirmada, podemos sustentar que uma outra hipótese se confirmou, que é a do experimento "helipavisita"[5]: nossas saídas fotográficas para lugares desconhecidos dos jovens e centrais em São Paulo, como maneira de descolonizar a percepção e vivenciar novas experiências, novas cognições; uma abordagem que também segue as premissas dos autores já apresentados, com viés antropológico e ecológico.

Voltando ao processo, já no segundo encontro online a turma, em geral, foi perdendo o interesse, os jovens participavam e depois não voltavam, e o projeto foi ficando descontinuado, os combinados não eram realizados por uma questão de pouco comprometimento da parte deles. É importante pontuar que a pesquisadora-coordenadora no inicio ficou confusa e com pouca experiência para conduzir uma aproximação entre os dois ambientes, principalmente por serem online, o que significa, sem ambiente de comunicação primária.

De fato, a pesquisadora conclui que a dinâmica das salas online acaba sendo mais "adequa-

5 Para conhecer mais sobre este experimento segue a participação da pesquisadora Roberta Dabdab no Colloque Corps em 2021: https://www.youtube.com/watch?v=2ULiN-10Sds

da" para o formato de uma aula ou de uma palestra, isto é, com um objetivo final e em comum com os participantes, e que, para encontros que demandam empatia, processo e escolha, ela é limitadora.

Quando conseguimos marcar o primeiro passeio – pensamos em um ambiente mais "seguro" e que interessasse a todos–pois estávamos na primeira fase de abertura do isolamento – e escolhemos visitar a Bienal de São Paulo[6] e o Parque do Ibirapuera[7] no dia 16/10; havia 3 alunos da Puc, e 12 de Helipa. Interessante perceber que a turma da Puc nos encontrou direto na Bienal, isto é, eles não pegaram os transportes públicos junto com os outros para chegar lá. E na hora do almoço, também saíram antes para almoçar com suas famílias. Houve poucas interações, mas alguns bons momentos juntos.

No encontro online que fizemos depois do passeio para falar sobre a Bienal e olhar a produção de imagens de cada um, só apareceu uma aluna do curso de Multimeios da PUC, aliás muito determinada e engajada com o projeto. Mas no dia seguinte me mandou um Whatsapp avisando que iria sair e pontuou muito bem o que a afligia e o que não fazia sentido para ela; reproduzo aqui a mensagem dela:

[10:11, 01/11/2021] "Roberta, bom dia! Preciso falar com você sobre como estou me sentindo, e vou ser bem sincera porque acho que é o certo. Não me sinto confortável de ser a única representante da PUC no projeto. Por não termos visões plurais de alunos da PUC — pelo menos quase nunca —, acaba que o único contraste a todas aquelas pessoas de Helipa sou eu. De tudo que eles têm pra falar, só tem eu pra justapor. Me sinto estranha quando destacamos as diferenças entre Helipa e a PUC, sendo que eu sou a única participante que pode confirmar essa diferença — e eu nunca frequentei a PUC [presencialmente, devido à pandemia], então acaba sendo mais uma diferença de classe social do que de ambientes físicos mesmo. Ainda que não seja essa a intenção, fica quase como se o objetivo dos encontros fosse relembrar todo mundo que eu sou mais rica do que eles. Não sei se, ao ouvir a gente falar, você tem chegado a reflexões mais profundas sobre arte e pluralidades, mas eu pessoalmente entrei no projeto porque me animei com a premissa de comparar olhares fotográficos diferentes e discuti-los, e na prática não sei se isso está acontecendo.

Naturalmente, pesquisas nunca são exatamente o que a gente se propõe a fazer, porque envolvem fatores imprevisíveis, como uma pandemia ou a falta de comprometimento de muitas pessoas. Mas parece que não estamos mais usando os encontros para discutir as fotografias em si, e sim comparar realidades econômicas de forma geral. No último encontro, nem olhamos

6 A Bienal de São Paulo (antiga Bienal Internacional de Arte de São Paulo) é uma exposição de artes que ocorre a cada dois anos na cidade de São Paulo, desde 1951. É considerada um dos três principais eventos do circuito artístico internacional, junto à Bienal de Veneza e Documenta de Kassel. Maior exposição do hemisfério sul, a Bienal é pautada por questões inovadoras do cenário contemporâneo e reúne mais de 500 mil pessoas por edição. Disponível em: https://pt.wikipedia.org/wiki/Bienal_Internacional_de_Arte_de_São_Paulo . Acesso em: 25/03/2022.

7 O Parque Ibirapuera é um parque urbano localizado na cidade de São Paulo, Brasil. Em 2017, foi o parque mais visitado da América Latina, com aproximadamente 14 milhões de visitas, além de ser um dos locais mais fotografados do mundo. Possui 08 pavilhões que abrigam museus, o auditório, marquise, concebidos pelo arquiteto Oscar Niemeyer nos anos 50. O Pavilhão Ciccillo Matarazzo, popularmente chamado de Pavilhão da Bienal, é a atual sede da Bienal de São Paulo. Disponível em: https://pt.wikipedia.org/wiki/Parque_Ibirapuera. Acesso em: 25/03/2022.

as fotos da Bienal... Acho esquisito quando me perguntam o que achei da galera de Helipa, por exemplo, porque cada um deles é uma pessoa diferente, e às vezes tenho a sensação de que estamos tratando essas pessoas como uma massa homogênea (sendo que eles nem são todos moradores de Helipa), e como um grupo que seria quase "alienígena" para mim só porque eu não moro na favela. Encontrar com eles na Bienal não foi diferente pra mim pelo fato deles serem da favela, e sim por serem pessoas desconhecidas com quem eu nunca tinha conversado. (E acabei não conversando muito mesmo; daí era responsabilidade minha ter ido atrás, e fico tímida quando estou sozinha com desconhecidos. Estou dizendo tudo isso porque tinha me empolgado com a ideia de contrastar perspectivas a partir da fotografia, mas perdi a empolgação ao me tornar a única representante da minha realidade (frente a muitos de outra), e mais ainda ao pensar no "tour" por Helipa. Tenho receio de ser apenas um "turismo" mesmo, um dia em que eu realço meus inúmeros privilégios na frente de todos e acabamos não falando do problema em si, e sim apenas desse contraste. Sabe? Um reforço de que o contraste existe. Acho que, pra quem mora em Helipa, Helipa é só Helipa mesmo... Não é uma exposição ou cidade turística pra levar a burguesa da PUC (eu) numa excursão. Acho importantíssima a preocupação com a conscientização, tanto dos moradores de Heliópolis quanto dos estudantes da PUC, sobre aquilo que existe e que não vemos. Todo mundo tem que sair da bolha sim.

Mas esse formato específico está me gerando desconforto. Não sei se visitar como "tour", olhar e ir embora, é a melhor forma de sair da bolha. E também não sei como eles se sentem de me levar lá nesse contexto, mostrar a favela pra alguém que nunca teve necessidade de estar numa favela. Aí eu saio de lá com uma experiência nova e eles podem sair se sentindo ainda mais desprivilegiados em comparação. Não posso falar por ninguém de Helipa, lógico, não sei se algum deles também está desconfortável, ou se todos estão tranquilos, mas eu me sinto mal de ser colocada como um certo padrão pra se opor a todos eles. Ao final do encontro, imagino que eu teria que expor minhas impressões sobre Helipa, e eu seria a única falando. É um holofote que não sei se quero. Ainda mais por eles serem todos adolescentes e eu a única adulta, aí as palavras "pesam" diferente pra cada um. Em fim... quis abrir meu coração aqui porque não acho certo sumir, ou inventar desculpa pra largar. Acho que você precisa saber como eu tenho me sentido. Eu me mantive firme até agora porque queria ajudar, mas não está mais fazendo sentido pra mim, e acho que não devemos participar de projetos por um senso de dever/obrigação. Então posso ajudar a encontrar mais interessados da PUC, contextualizar tudo, e você pode usar todas as minhas fotos na pesquisa, mas acho que vou me retirar...".

Algumas interrogações iniciais podem ser consideradas: 1- O jovem da favela, talvez por sua limitação concreta, a falta de recursos e oportunidades, parece ser mais aberto ao outro que os jovens universitários da PUC? 2. Já os jovens da PUC, talvez por terem mais recursos que o jovem de Helipa e a oportunidade de expandir sua vivência concreta para além dos "modelos" que os cercam, não se mostram espontaneamente abertos e interessados para o diferente?

De qualquer maneira se evidencia aí uma diferença de "classe social", corretamente apontada pela última participante da PUC. Um abismo que não pode ser ignorado.

5. Uma ferida aberta que se afirma e reafirma.

Com a saída da última integrante da PUC, ficamos somente com a turma de Helipa e seguimos com ela. Esta turma, como falamos, se manteve engajada o tempo todo, poucas vezes faltavam com as propostas e propunham discussões interessantes ligadas à filosofia e à arte. As conversas sobre ética e política também eram bem-vindas. E os passeios continuavam sendo o sucesso com a experiência completa de corpo e mediação primária.

Por exemplo, na visita para a Bienal e Parque do Ibirapuera, eles ficaram bastante impactados com os artistas negros e indígenas, felizes e surpresos com as "minorias" terem voz em um evento de arte deste porte. No caminho da lanchonete já no Ibirapuera, encontramos um casal que passeava com seu porco de estimação de pelo menos uns 50kgs e a turma de Helipa ficou muito interessada em tentar pegar no colo ou tocar no bicho. Uns ficaram impressionados com a textura do seu pelo outros destacavam o fato do porco ser muito, muito quente ao toque.

No segundo passeio que fizemos – dia 18/12/2022- fomos para a Pinacoteca do Estado de São Paulo em 8 pessoas: a pesquisadora e 7 jovens de Helipa. Quando sentamos para almoçar no restaurante do museu, a experiência dos sabores e comentários sobre os pratos que pediram, é o que vamos destacar: a Tauanne queria experimentar o "*penne* ao molho de queijo", mas não sabia o que era "penne"; aí o Rian – que se consolidou como fotógrafo profissional no projeto e que fotografa todos os eventos da região–explicando o que era para ela diz: "ah este prato tem em todos os casamentos que eu fotografo. Eu tô enjoado de comer isso". Também todos pediram "frappê" para experimentar e a maioria se decepcionou com o sabor. E para finalizar, a cerejinha desta nossa expedição foi quando um deles ao terminar o almoço, disse: "nossa professora, a coxinha de Helipa é muito, mas muito melhor que esta que comi aqui!!"; quer dizer, encontrar com o outro, a outra coxinha é claramente uma maneira de saber quão boa é a sua coxinha, e é esta perspectiva, a "outrofagia" , o que nos interessa.

Vale lembrar também, a crítica de "colonizador" que o projeto recebeu ao defender os passeios para fora da favela; os feedbacks recebidos e apresentados a seguir, apontam para o contrário. Esta fase do projeto terminou com 10 integrantes de Helipa, nenhum da Puc, 6 encontros online, 2 passeios, 11 depoimentos e 01 encontro em Heliópolis.

6. Avaliação dos participantes que quiseram deixar seus depoimentos:

Fizemos algumas perguntas para ouvir os participantes. Estas perguntas foram colocadas no grupo de WhatsApp e compartilhadas para todos, inclusive quem não mais participava do projeto, mas se mantinha ali no grupo.

- O que ouviram sobre o projeto antes de entrar? Quem indicou? O que fez vcs se interessarem pelo projeto?

- Sabemos que o projeto Puc Helipa acabou não acontecendo como esperávamos, e seguiu com a turma que se interessou em ficar. Porque ficaram?
- Vocês gostaram de fazer os passeios fotográficos? Qual foi esta importância? Falem sobre a experiência completa, o encontro, o metro, a cidade, as refeições, os passeios.
- Vocês já conheciam os lugares? Com que frequência vocês saem de casa para passear por outros lugares fora o bairro de cada um? Aonde costumam ir?
- Podem me dizer o que ficou marcado para vocês nos nossos encontros presenciais?
- Gostaram dos encontros online? O que mais gostaram?
- Por favor critiquem e digam o que gostaram ou o que não gostaram e podem fala mal. Isso é pesquisa e é importante para a pesquisa.

Rian (gravou um vídeo; este texto é a transcrição)

Eu escutei que era um grupo de fotografia, eu fui atrás do projeto, eu o encontrei através da ONG Unas aí eu conheci uma pessoa (Maria Elisa) que estava fazendo o projeto e perguntei sobre o que eu poderia fazer para entrar nele. Eu fiquei porque posso dizer que fui atrás de cobre, e acabei encontrando ouro. Eu fiquei porque o que a gente estava fazendo estava mudando o meu jeito de olhar pro mundo, podemos dizer que estava mudando o meu jeito de viver. Eu amei fazer os passeios, eu conheci tantas coisas novas várias comidas novas várias pessoas eu vi um PORCO NO PARQUE KSKSKSKSSK aprendi a andar de metrô por conta do projeto também. Eu não conhecia os lugares, e dificilmente faço trabalho em lugares longe e a única forma na qual eu visito e dentro do ônibus e do Uber. O que ficou marcado foi o jeito da professora de lidar com a gente a paciência de ensinar a gente de ir buscar todo mundo no metrô pra poder mostrar, que existe um mundo enorme fora da nossa bolha ou fora da nossa zona de conforto. Eu gostei buscamos um jeito de se aproximar em meio à pandemia sempre damos um jeito pra gente poder está juntos. Eu acho que só a Puc deveria se aproxima mais da gente sabemos que vocês estão com a gente só que dificilmente vemos vocês aqui.

Giih

Conheci o projeto pelo Denis, ele colocou no grupo que teria um passeio para Bienal e eu fiquei muito interessada pois quando estava na escola e tinha passeios para esses lugares eu sempre ia ou pelo menos tentava ir e entrar nesse projeto me proporcionou muitas oportunidades de conhecer novos lugares e nunca tinha ido ou era a segunda vez que estava indo, ver diferentes realidades e lugares e provar novas comidas. Antes do projeto só saia para lugares próximos a minha casa como parques,festas e o shopping e com o projeto consegui ir para lugares mais distantes e me interessar a passear para lugares diferentes mesmo sendo um pouco longe de casa.

O que mais me marcou foi poder aprender a andar de ônibus e metrô coisa que antes do projeto não fazia mínima ideia. Gosto muito das conversas online por mais que eu não fale muito por ser tímida, mas adoro saber o ponto de vista de cada um sobre o projeto e as fotos diferentes que cada um tira, acho isso incrível.

Mauro

O Denis me falou sobre o projeto muitas vezes, e eu acabei ficando curioso para conhecer, e por eu me interessar muito por arte e até mesmo pra conhecer pessoas novas e trocar experiências decidi participar pois pensei que seria bom para mim, dito e feito, tive experiências incríveis e pude conversar sobre bastante coisas que eu gosto, com pessoas que também gostam e que tem visões diferentes para me apresentar sobre determinadas coisas. Os passeios fotográficos também me ensinaram muito, principalmente sobre composição. Pra mim, os passeios foram incríveis, pois eu saí um pouco da bolha de só ficar onde eu moro, sempre vendo as mesmas coisas e mesmas pessoas, em relação a comida eu não posso opinar tanto, mas a coxinha da pinacoteca não fica atrás das que eu comi no Heliopolis. Gostei muito do passeio do Ibirapuera, a exposição é incrível, infelizmente não consegui ver tudo, mas até onde vi me chamou bastante atenção, ver os artistas pretos e indígenas que muitas vezes são silenciados quebrando tudo com artes poéticas e muito políticas, sejam elas ou antigas ou até mesmo atual sobre todo esse cenário de preconceito. O que me marcou no encontro presencial foi em resumo dialogar, e estar com pessoas que gostam de arte, era algo que eu precisava e que sentia um pouco de falta, mesmo eu e meus amigos se encontrando com frequência, a gente saia apenas para esquecer um pouco dos problemas, já nos passeios tinha um foco estabelecido, o que gerava bastante conversa e curiosidades sobre tudo que a gente via, desde até quando algo é arte, até um mapa na parede com uma paleta de cores estranha, e isso foi especial, momentos de aprendizado, momentos de troca. Gosto muito do projeto e do seu formato, gosto do jeito que a Roberta instiga a gente a observar e questionar tudo.

Everton

Conheci o projeto através de amigos, a maioria dos comentários eram relacionados aos passeios e sobre o carisma da professora. O que mais me atraí é tantas ideias no mesmo ambiente, as reuniões são muito interessantes fazendo eu analisar a arte e os eventos da vida sobre outras perspectivas (literalmente). Sou novo no projeto, mas o grupo que compõe me agrada muito e gosto de participar por isso sigo. Gostei muito! Lugares que provavelmente não conheceria por iniciativa própria que estou conhecendo pelo projeto, além disso poder compartilhar isso em grupo é o mais interessante. O metrô já estou habituado, mas conhecer novos trajetos nunca é demais nessa cidade grande. As refeições são show, é muito bom sair do cardápio pra quem está acostumado só a arroz e feijão. No geral vejo como uma ótima experiência, tanto artisticamente como pessoalmente. Não, foram lugares novos. E saio do meu bairro com uma frequência muita baixa, pretendo conhecer novos lugares. Além da energia leve do pessoal creio que a arquitetura

da cidade me causa muita curiosidade, e essa idéia de sair com a intenção de observar cria um sentimento de como se fossemos o estrangeiro, se divertindo como crianças. Sim, acho que o fato de todos se proporem a falar e escutar no sentido ativo da coisa deixa o papo bem interessante. No geral gosto muito do projeto, os passeios são maravilhosos e as reuniões vem em bons momentos. Além disso creio que só o fato de estar em um período mais agitado da minha vida cria um desinteresse com um comprometimento mais afundo, mas no geral gosto do projeto em si e da forma como se é levado.

Tauanne (gravou um vídeo enquanto se maquiava para uma festa; este texto é a transcrição)

Quem me apresentou o projeto foi o Denis ele chegou em mim perguntando se eu gostava de tirar foto... é que eu amo projetinhos... é muito da hora, principalmente quando é de graça. Além de tudo ele falou que tinha comida e aí eu amei mais ainda porque eu adoro comer né? Eu gostei muito de você, professora, você é muito "da hora", eu adorei você e te conhecer foi incrível e acho que você tem muitas coisas legais para acrescentar na minha vida de verdade e ...além disso os nossos passeios e de todas as experiências magnificas e incríveis que temos no projeto. Eu amo, amo, amo todos os passeios e principalmente aonde você leva a gente; tipo seja num parque ou num museu é sempre muito rico em cultura e eu acho isso muito incrível e eu acho legal que geralmente que a cultura andou sendo bem brasileira e eu amo o Brasil de verdade. Acho muito legal isso este lance da gente conhecer o mundo fora do nosso mundo. Não eu não conhecia nenhum dos lugares que a gente foi, nenhum deles e só no Ibirapuera e até no Ibira a gente foi na Bienal e eu nunca tinha ido na bienal tanto do livro quanto da arte e olha eu amo ler viu todo ano eu fico triste porque não consigo ir. Meu, eu acho muito, muito bacana que toda a vez que a gente sai no presencial a gente aprende coisas novas e tem debates incríveis sobre coisas do mundo: pobreza, mercado de trabalho, ser artista no Brasil, foi uma das conversas que a gente mais teve entre eu e com você e depois entre eu e os outros alunos e falei muito sobre isso com a Giih que é da minha área também desenha e artes. Você mostra muita referência pra gente e eu acho muito, muito, muito incrível embora eu não tenho decorado. Eu amo o meets, eu amo conversa online e muito feliz e grata por isso. Eu amo, amo aula online. É uma das coisas boas da vida. A minha vida estava muito triste e sem vida social até eu começar a sair e não faz muito tempo.

Bom, eu gosto de muita coisa, mas agora eu vou soltar alguns pontos negativos. Eu vou dizer que é mais expectativa e quebra de expectativa minha quando eu entrei no projeto eu imaginava que a gente ia aprender a tirar foto bonita de ângulo da hora e aprender a editar e "tals" e eu sempre fui apaixonada por tirar apaixonada e revelar foto e eu meio que fiquei um tanto decepcionada porque não é exatamente isso né? É mais uma troca de ideias e papo de visão sobre futuro e progresso, sobre arte principalmente, sobre a vida, sobre ser pobre e sobre não ser pobre, sobre como o mundo lida com o mundo e como as pessoas do mundo lidam com o mundo e é, eu não vou dizer que isso é algo ruim na verdade só foi uma quebra de expectativa que eu tive e que inclusive eu achei maravilhosa porque eu amo seu ponto critico sobre as coisas e as vezes gostaria que você se aprofundasse mais sobre o assunto mas eu entendo que isso tem que ser do interesse de mais gente e não só do meu. E, bom, eu acho que esta é a minha única critica:

eu gostaria de me aprofundar mais sobre algumas coisas que a gente fala sobre alguns temas tipo eu não entendo nada de politica e eu adoro quando você fala sobre politica que as coisas vão fazendo um pouco mais de sentido. Eu estava lendo Caetés do Graciliano [Ramos], acho que foi o livro que ele mais abordou politica de uma maneira normal assim como o povo aborda: "ah porque eu vou votar no político que nem colocou religião na matéria" ... Eu achei da hora porque era uma coisa que passava desapercebido por mim graças a você foram pontos que eu vi e parei para refletir enquanto estava lendo o livro. Ah, profe, você é realmente incrível e está fazendo realmente diferença nas nossas vidas.

Luciana (gravou um vídeo; este texto é a transcrição)

Oioioi sou a Luciana. O meu amigo Rian Cerqueira falou inicialmente que era um curso de fotografia o que me interessou bastante porque sou uma pessoa muito interessada em fotografia apesar de não ser muito fotogênica. O que fez eu me interessar foi justamente tenho interesse em tirar fotos boas. Eu me interessei bastante em ficar porque eu queria viver experiências novas e com os passeios eu e interesse bastante por isso. Eu fiz só um passeio foi super legal eu amei demais mesmo. A refeição foi super gostosa e tomei suco de abacaxi e hortelã e o frappé; eu não gostei muito do frappé porque eu não gosto muito de chocolate, mas eu amei demais a esfiha e o suco. A gente passou pelo metro da Luz e entramos na Pinacoteca. No metro da Luz eu já tinha ido antes e a Pinacoteca eu achei a estrutura do lugar é muito legal muito bonita também e as artes muito diferentes nunca tinha visto antes. Achei a paisagem muito bonita. Ficaram marcados os encontros online em que debatemos sobre diversos assuntos e um em particular que debatemos sobre saneamento básico, falamos sobre diversos assuntos pra gente debater dentro da favela. Eu gostei bastante de conhecer a turma e a professora e o que eu mais gostei do projeto é que não tem aquela cobrança da entrega de coisas. Eu amei as conversas online eu gosto bastante de debater, de falar mesmo, de dar a minha opinião e enfim este é o meu depoimento.

Denis

- O que ouviram sobre o projeto antes de entrar? Quem indicou?

R: Conheci o projeto por uma amiga que participava antes, ela me apresentou como um projeto novo de fotografia com um foco bom no Helipa e eu me interessei nisso.

- O que fez vcs se interessarem pelo projeto?

R: O foco na Favela do Helipa e em mostrar o mundo de fora através da fotografia.

- Sabemos que o projeto acabou não acontecendo como esperava, mas seguiu com a turma que se interessou em ficar. Pq vocês ficaram ou porque vocês saíram?

R: Fiquei muito pelas amizades que fiz, e pelos passeios que eram divertidos e mesmo que a gente não pensasse tanto sobre, sempre saia expressões intensas nas fotografias que tiravamos, como se naturalmente saísse de uma maneira muito mais verdadeira.

- Vocês gostaram de fazer os passeios fotográficos? Qual foi esta importância? Falem sobre a experiência completa, o encontro, o metro, a cidade, as refeições, os passeios.

R: Sempre gostei muito dos passeios, e das interações e o projeto por si só, é importante como uma maneira de nos ajudar a sair e expressar nossa visão mundo a fora, tanto como o mundo a fora nos mostrar coisas novas.

- Vocês já conheciam os lugares? Com que frequência vocês saem de casa para passear por outros lugares fora o bairro de cada um? Aonde costumam ir?

R: Já conhecia alguns como a Liberdade e a Paulista, mas teve muitos lugares novos que conheci pelo projeto, um bom exemplo é o "Minhocão" (acho que era esse o nome) na Marechal Deodoro.

- Sabendo que é possível aprender coisas fora da escola, podem me dizer o que ficou marcado para vocês nos nossos encontros presenciais?

R: Ficou muito marcado como nós iamos nos passeios, tiravamos algumas fotos bem distraídos mas sempre vinham com um impacto muito grande quando viamos o resultado final depois dos passeios.

- Gostaram das conversas online? O que mais gostaram?

R: Não participei muito por falta de tempo.

- Por favor falem o que gostaram ou o que não gostaram e podem fala mal. Isso é pesquisa e é importante para a pesquisa.

R: Gosto muito das interações, das amizades, os passeios e a professora, são coisas que complementam e acrescentam bastante no projeto e nos passeios. Tudo ao redor influência como nossa arte nasce e se transforma.

Maria Elisa

Olá, meu nome é Maria Elisa.

Estou com a Roberta desde o seu primeiro projeto o nofotofake, cada ano que passa a professora inova cada vez mais, desde o primeiro momento ela mostrou que realmente iria correr atrás para nós termos grandes conquistas, com ela nós conseguimos câmeras e apoio financeiro sem contar as experiências maravilhosas que ela nos proporcionou, tantos passeios, tantas fotografias e tantos e tantos ensinamentos. Nada cai na rotina, sempre tem algo de diferente, Roberta sempre traz algo novo, e neste novo começo acredito eu que não seja diferente. Roberta mostrou um mundo totalmente diferente, uma vez fomos em um cinema que não era dentro do shopping; não imaginei que existiam outros cinemas que não fossem dentro do shopping ou que não fosse o Cinemark, os ingressos são super baratos e passam filmes maravilhosos, assistimos o

filme “Entre Facas e Segredos” (meu favorito hoje em dia). Ela mostrou que não precisamos dar dinheiro para essas grandes empresas que não se importam com o público, podemos ajudar outras empresas que não tem o capital tão grande quanto a Cinemark e essa foi uma só das grandes coisas que ela me ensinou, sou muito grata.

Estefany (gravou um vídeo; este texto é a transcrição)

Olá sou a Estefany, tenho 19 anos participei do nofotofake por 2 anos junto com o pessoal daqui de Heliópolis e quero contar um pouco sobre minha experiência que foi algo incrível principalmente na área da fotografia; tive a oportunidade de ter uma prof. Incrível, a Roberta que nos instruiu com um olhar diferente da fotografia e gente parou de pensar só nas selfies que ela tanto dizia e trouxe a perspectiva do movimento e do olhar diferente para as coisas. Eu acho isso bastante interessante e vou levar sempre pra minha vida. Tive a oportunidade de conhecer lugares novos junto com o pessoal, fui para a Pinacoteca, para o Parque da Luz! Tiveram outros passeios, mas infelizmente eu não pude participar, mas acompanhando sei que o pessoal se divertiu bastante. Tive a oportunidade de conhecer a Kaina também, que foi muito marcante pra mim; foi a venezuelana que nos trouxe a oportunidade de conhecer um pouco mais do centro de São Paulo, porque a gente foi apresentar para ela. Foi bem legal mesmo, bem marcante para mim! E ... muitas coisas boas e a melhor parte foi o projeto que realizamos “O Fantasma da Vida Negra” junto com o David Kennedy que fotografou a mim, voltada para a percepção do racismo, a escravidão e tudo, algo muito forte pra mim que eu pude passar uma mensagem muito bacana. Algo que não tocou só a mim, mas a muitas outras pessoas também. Era para ser uma exposição, mas infelizmente não conseguimos finalizar, a gente tinha projeto para uma exposição no metro, mas tudo bem, tenho certeza que vão ter outras coisas ai maiores. Torço muito por este projeto que mudou a minha vida. Eu sempre falo pras pessoas da minha participação do quanto a Roberta é maravilhosa, do quanto ela apoia a gente, ela motiva a gente a conhecer coisas novas. Fico muito feliz e muito grata por participar deste projeto, o Nofotofake marcou sim a minha vida. Claro que tiveram momentos mais difíceis como por exemplo de se encontrar, de marcar os horários, teve a exposição que infelizmente não rolou, a pandemia né, acabou desandando um pouco, aconteceu em vários lugares né, mas não deixa de ser especial; foram todos os momentos muito especiais sou muito grata por isso por ter participado e torço pra que se conclua da melhor maneira possível. Não estou mais presente oficialmente no projeto, no Nofotofake, mas acompanho nos bastidores e sei que tem acontecido muita coisa interessante junto com a Puc e só espero que cresça ainda mais porque a Roberta merece e os integrantes também merecem bastante. O pessoal daqui de Heliópolis com certeza agradece muito por esta oportunidade eu sou muito grata e é isso. Só queria falar obrigada mesmo pela oportunidade e tchau!

Kauê (gravou um vídeo; este texto é a transcrição)

Oi professora, tudo bem, foi mal não ter entregado no prazo, mas estou aqui pra responder as perguntas e agora vou responder. Eu conheci o projeto pelo Rian, ele está a mais tempo no

grupo e ele acabou me apresentando a este grupo que dá passeios fotográficos; a gente aprende sobre a fotografia, aprende sobre a cultura e ainda por cima sai com uma cabeça muito diferente em relação a história, a religião, etc. Eu me interessei pelo projeto foi pela essência da fotografia, porque querendo ou não eu sou fotógrafo e cinegrafista, eu trabalho nisso e isso que me chamou mais atenção do projeto. Querendo ou não eu nunca saí tanto pra fazer passeio e cada passeio, cada cultura cada pessoa que eu encontrei dentro do projeto, foi algo que agregou a minha vida. Eu, em questão de histórias, culturas eu tenho uma nova visão sobre o que eu penso sobre a história. Falamos sobre o "Posto logo existo" e isso foi muito incrível, tive uma experiência muito da hora, foi o momento que eu mais tive contato, contato com a história e com a cultura, com o passado. A importância do projeto para mim foi em questão da história em si, isso daí foi muito bom para mim, porque eu não tinha a mínima ideia de que nós seres humanos tivemos esta época, este tipo de cultura, é incrível porque como hoje em dia o ser humano está só em um padrão moderno entender a história foi algo que agregou a minha vida. Contanto que, tipo os vídeos, eu melhorei através da cultura que eu além de ver a história eu via como ela é feita. Porque como eu sou cinegrafista, eu gosto de ver as histórias, o roteiro que está acontecendo dentro daquilo e ali me inspirou para eu me tornar uma pessoa melhor no ramo profissional que eu tenho. Cara, pra mim foi sensacional, a professora, a galera tem uma sincronia muito boa comigo, a gente tem posições diversas a gente discute sobre cultura, história, e as vezes sobre coisas que não tem nada a ver, sabe, ali virou um grupo, melhor uma família que tem interesses em comum. É isso.

7. As lições de uma experiência utópica de criação de intersubjetividade

A partir dos depoimentos acima e em consonância com as hipóteses iniciais do experimento "Helipa>Puc–Puc>Helipa", podemos deduzir que independentemente das expectativas com as aproximações entre os dois ambientes distintos não confirmadas, outras aproximações foram feitas, como maneira de expandir as escolhas e os caminhos dos jovens que participaram. Por exemplo destacaríamos o envolvimento e a curiosidade dos jovens de Heliópolis em se apropriar de uma cidade que também deveria ser deles e, no entanto, lhes foi sistematicamente sonegada: visita à Bienal, Pinacoteca, Avenida Paulista, Parque da Luz, Minhocão. Com avidez eles se entregaram a "devorar" aquele outro mundo, primeiro presencialmente e depois fotograficamente. Os excelentes resultados da experiência pregressa do *Nofotofake* repetiram-se no grupo de Helipa.

Ao optar por deixar o experimento "falar por si", assumimos que se trata de uma abordagem construída "no caminho", um processo de encontro entre "outros", entre alteridades radicais. Revelou-se como resultado um abismo dificilmente transponível por iniciativas casuísticas. O trabalho na "intersubjetividade" (ou no estabelecimento de vínculos comunicativos) entre os dois mundos que coexistem lado-a-lado sem se conhecerem demandaria ações multidisciplinares de longo alcance, a presença de um Estado cuidador e responsável, de um sistema amplo de cuidado e de amparo continuados, de educação publica de qualidade, um Estado que possa olhar por meio dos olhos de seus cidadãos em situação de fragilidade.

8. Última observação: o olhar

Uma contemporânea Ecologia da Imagem propõe-se a estudar os ambientes gerados pelas imagens em geral (incluindo-se aqui aquelas que se constituem como configurações dos outros sentidos: teríamos aqui também expansões do conceito de imagem, como imagens acústicas, imagens olfativas, imagens táteis e até imagens gustativas, além das imagens visuais propriamente ditas, aquelas captadas pelos olhos). Para tal enfoque requer-se uma postura distinta, incorporadora do entorno como parte do processo mediático: uma imagem nunca está apenas fora do espectador (imagem exógena) assim como também nunca está apenas dentro do espectador. A natureza de uma imagem se define pelo ambiente em que se encontra, juntamente com seu espectador. Hans Belting nos ensinou que em um ambiente de culto, uma imagem se define por sua capacidade de gerar "culto". E em um ambiente mediático uma imagem se define majoritariamente por suas qualidades mediáticas. Assim, uma imagem se constitui por um olhar (e o olhar é uma capacidade aprendida) e cada olhar pode enxergar nas imagens ecos de si mesmo ao lado de ecos de seu entorno (de seu ambiente). Conforme disse Bataille (1929/2005), o olho é também um órgão devorador, como a boca. Ao nomearmos o presente projeto escolhemos o sinal gráfico matemático " > " usado para dizer "maior que", contudo não o usamos em seu sentido matemático, mas em sua capacidade icônica de representar um olho de perfil. O sinal também pode representar uma boca aberta, igualmente de perfil. Assim, o titulo do presente texto deve ser lido HELIPA olha PUC – PUC olha HELIPA, ou então HELIPA devora PUC – PUC devora HELIPA. E "devoração" aqui tem evidentemente um sentido de metabolização cultural, de construção de "intersubjetividade".

Referências

Baitello, N. (2019). *Existências penduradas. Selfies, retratos e outros penduricalhos. Por uma ecologia das imagens.* Unisinos.

Baitello, N. (2014). *A Era da Iconofagia. Reflexões sobre Imagem, Comunicação, Mídia e Cultura.* Paulus.

Baitello, N. (2012). *O Pensamento Sentado: sobre Glúteos, Cadeiras e Imagens.* Unisinos.

Baitello, N. (2002). *As Quatro Devorações. Iconofagia e Antropofagia na Comunicação e na Cultura.* COMPÓS: https://cutt.ly/PDzgh3k.

Baitello, N. & Dabdab, R. (2020). Estar en el mundo 4.0. El Gesto del Fotógrafo como una Experiencia de las Cuatro Dimensiones del Lebenswelt. *AREA, 26*(1). https://cutt.ly/9Dzdeky.

Bataille, G., Einstein, C., Griaule, M. & Leiris, M. (2005). *Kritisches Wörterbuch*. Merve.

Dabdab, R. (2021). *O Fundo que nos Une: Por uma Intersubjetividade Social em Flusser.* COMCULT FLUSSER101: https://cutt.ly/kDzne5b.

Dabdab, R. & Bornhausen, D. (2021). Modelos, moldes, medidas. A construção dos "modelos" para Flusser. *PAULUS, 4*(8). https://doi.org/10.31657/rcp.v4i8.412.

Dabdab, R., Baitello, N., Menezes, J.E.O. (2020). "As crateras de Itabira": Correspondência entre Vilém Flusser e Rodolfo Geiser Sobre a Ecologia. *LÍBERO, (45)*. https://cutt.ly/CDzoYTp.

Flusser, V. Ame teu outro como a ti próprio. (Sd-1, p. 90-91). Arquivo Vilém Flusser São Paulo. http://www.arquivovilemflussersp.com.br/vilemflusser/?page_id=1566.

Flusser, V. 10 Anos de Arte sociológica. (Sd- 2, p. 76-79). Arquivo Vilém Flusser São Paulo. http://www.arquivovilemflussersp.com.br/vilemflusser/?page_id=1565.

Fluser, V.. Phenomenology: a meeting of west and east? (Sd-3, p.2-7). Arquivo Vilém Flusser São Paulo. <http://www.arquivovilemflussersp.com.br/vilemflusser/?page_id=1539>.

Freire, P. (2021). *Pedagogia da Solidariedade.* Paz & Terra.

Latour, B. (2005). *Reassembling the Social. An Introduction to Actor-Network-Theory*. Oxford University Press.

Pross, H. (1972) Medienforschung. [Film] Funk, Presse, Fernsehen. Carl Habel.

AUTORES

Roberta Dabdab. É fotógrafa e atualmente é doutoranda em Comunicação e Semiótica na PUC-SP e bolsista da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES). É integrante do Grupo de Pesquisa Centro Interdisciplinar de Semiótica da Cultura (CISC) e desenvolve um projeto social independente com jovens da favela de Heliópolis, na cidade de São Paulo.

Norval Baitello Junior. É doutor pela Universidade Livre de Berlim e professor de Teoria da Mídia e Ecologia da Imagem na PUCSP. Pesquisador 1A do CNPq.

Estética teatral de la liberación. El reclamo por la vida en la escena argentina

Theatrical aesthetics of liberation. The claim for life on the Argentine scene

Lola Proaño Gómez



RESUMEN

Proponemos una Estética teatral de la liberación entendida como aquella que articula puentes imaginarios, visuales o textuales, entre la apertura al contexto-mundo (*aisthesis*) y su impacto en la subjetividad (atmósfera afectiva) y que da lugar a una producción escénica (*poiesis*) favorable a la conservación y mejora de la vida y/o que plantee la oposición o el rechazo a aquellos contextos que no sean propicios para la misma. Observaremos las producciones de la escena teatral en tres momentos del pasado reciente argentino para visualizar la resistencia y denuncia a la disminución o desaparición de derechos como el rechazo al control necesario de los cuerpos y las acciones, en función de la imposición del modelo liberal/neoliberal. Las escenas producidas durante La Revolución Argentina (1966-1973), las escenificaciones de finales del siglo xx que responden a la exacerbación del neoliberalismo y, finalmente, aquellas que aparecen durante el gobierno macrista de la última restauración neoliberal (2015-2019).

Palabras clave: Estética; teatro; neoliberalismo; liberación; política.

ABSTRACT

We propose a theatrical Aesthetics of liberation understood as one that articulates imaginary, visual, or textual bridges between the opening to the context-world (*aisthesis*) and its impact on subjectivity (affective atmosphere) and that gives rise to a scenic production (*poiesis*) favorable to the conservation and improvement of life that raises opposition or rejection of those contexts that are not conducive to it. We will observe the productions of the theatrical scene in three moments of the recent Argentine past to visualize both the resistance and denunciation of the decrease or disappearance of rights and the rejection of the necessary control of bodies and actions to impose the liberal/neoliberal model. We will look into scenes produced during the Argentine Revolution (1966-1973), stagings of the end of the 20th century responding to the exacerbation of neoliberalism, and finally, those produced during the last neoliberal restoration (Macri, 2015-2019).

Keywords: Aesthetic; theatre; neoliberalism; liberation; politics.

INFORMACIÓN
https://doi.org/10.46652/resistances.v3i5.85
ISSN 2737-6222 |
Vol. 3 No. 5, 2022, e21085
Quito, Ecuador

Enviado: April 11, 2022
Aceptado: mayo 28, 2022
Publicado: junio 05, 2022
Publicación continua
Sección Dossier | Peer Reviewed





AUTOR

Lola Proaño Gómez
Universidad de Buenos Aires - Argentina
lolaproanio@gmail.com

Conflicto de intereses
El autor declara que no existe ningún conflicto de intereses.
Financiamiento
No existió asistencia financiera de partes externas al presente artículo
Agradecimientos
N/A
Nota
El artículo no es producto de una publicación anterior, tesis, proyecto, etc.

PUBLISHER



1. Introducción

En este ensayo indagaremos sobre las posibles articulaciones de la escena teatral con lo político para avanzar en la propuesta de una *Estética teatral de la liberación*. Para ello es necesario dilucidar las diversas formas en que la escena teatral se articula con el contexto socio-político.

Vamos a iniciar con la aclaración de aspectos claves para nuestra propuesta. Consideraremos el arte/teatro en tanto producto cultural para buscar los modos de articulación entre teatro y política; conviene también precisar en qué sentidos entendemos "lo político" y la política y especificar qué concepción de "arte político" adoptamos para nuestra propuesta.

Propondré diversos modos de visualizar esta propuesta estética en la escena teatral ejemplificándola en tres momentos distintos del pasado reciente en Argentina. Veremos cómo la escena teatral, articulada con la política, responde, resiste y denuncia la disminución o desaparición de derechos y el control necesario de los cuerpos y las acciones en función de la imposición del modelo liberal/neoliberal. En todos los casos la respuesta teatral puede leerse como una búsqueda de una vida plena y la lucha contra sus limitaciones. Estos momentos son La Revolución Argentina (1966-1973), la exacerbación del neoliberalismo a fines del siglo xx y principios del xxi, y los años de la última restauración neoliberal con el gobierno macrista (2015-2019).

2. El teatro como producto cultural: la imposible neutralidad

Consideramos el teatro como producto cultural y sostenemos que en la escena se construyen mundos ficticios, ontologías posibles, nuevos y diversos modos de existencia vinculados con el contexto histórico del productor y las estructuras políticas y sociales. Estamos inmersos en el contexto y es inevitable que los productos estén abismados en el acontecer político-histórico y la cotidianeidad; el teatro, en tanto producto cultural, habla, consciente o inconscientemente de las vicisitudes, preocupaciones, sueños o frustraciones que viven sus productores y, como todo producto cultural, "comunica[n] imaginarios sociales que validan las imágenes del mundo y los sistemas de valor funcionales a los intereses del productor" (Villegas, 1991).

Es imposible entonces pensar una producción hecha desde un no lugar que garantice un "arte puro", neutral. Esta pretendida pureza aséptica es imposible puesto que supone la capacidad de producir desde afuera de lo social, de lo económico y de lo político[1]. Afirmar la existencia de un arte/teatro neutro, responde a la pretensión de ocultar, consciente o inconscientemente, los procesos y los contextos y esconder el tinte político que se oculta bajo esa pátina de pureza; todo ello revela la intencionalidad política de defender una asepsia que garantice la mirada autorizada, poseedora de criterios o afirmaciones que estén por encima de las discusiones sociales y políticas[2], actitud que, aunque sea pasiva o silenciosa va, casi siempre de la mano del apoyo al

1 Al respecto, en la Presentación de *Les Temps Modernes* Sartre afirma: "El escritor no tiene modo alguno de evadirse: queremos que se abrace estrechamente a su época. Aunque el autor no lo quiera, dice también 'cada palabra suya repercute' e incluso su pasividad y su silencio constituyen una forma de acción, puesto que 'actuamos sobre nuestro tiempo por nuestra existencia'" (Sánchez Vázquez, 1980, p. 50).

2 Este colocarse por sobre cualquier tipo de valores o posiciones políticas en la producción del teatro está en continuidad con la posición positivista extrema que pretendía la existencia de una metodología de la ciencia que garantizara llegar a una verdad que no estuviera teñida por ningún aspecto de lo que esta corriente caracterizaba como no "científico" por ejemplo, la presencia de valores.

statu quo[3]. El productor de un artefacto artístico no puede dar el paso atrás ni deslindarse de todo lo que el contexto pesa en su mirada, en su formación y en su producción. Además, muy posiblemente el análisis de sus discursos, pretendidamente apolíticos, revelará con seguridad, una posición política no neutral.

Si bien es cierto que todo producto se hace en el seno de la comunidad de la *polis* (Aristóteles) y que, por ello, no puede evitar su politicidad, es necesario demarcar más precisamente nuestro objeto de estudio de acuerdo a nuestra posición estética política. Desde nuestra perspectiva, no es suficiente sostener que todo producto artístico es inevitablemente político en el sentido arriba expuesto.

Las preguntas entonces son: ¿dónde ponemos la línea para distinguir un arte político, que interese para un proyecto liberador, de aquel que reifique el statu quo? ¿Qué consideramos relevante o no para el estudio de las relaciones entre arte, y política desde una posición que defienda los derechos humanos, y el derecho de todos a una vida plena?

Creemos que podemos encontrar una respuesta a estas preguntas centrando nuestra mirada en aquellas producciones artísticas/teatrales que revelan la historia negada, que impulsan la recuperación y conservación de la memoria histórica, que plantean derechos o aspiraciones de sus productores y su entorno o que visibilizan las condiciones de existencia que el discurso hegemónico oculta y que impiden una vida plena. En una palabra, interesan producciones teatrales que, con su crítica a las condiciones de vida no aceptables, abran la posibilidad de futuro distinto.

El teatro es un ámbito propicio para ello pues tiene gran capacidad expresiva y transmisora, con técnicas propias que amplían la comunicación retórica del lenguaje mediante los artificios teatrales, expresa críticas, vacíos y algunas veces, exige derechos, todo ello guiado por la voluntad de vida. Es decir, precisamos des-cubrir escenas potencialmente liberadoras e investigar los diversos artificios teatrales y lingüísticos con que estas escenas se articulan con el contexto socio político.

En suma, diremos que entendemos la articulación de política y escena de manera mucho más específica que la inevitable interrelación política entre la escena y la *polis* en que ésta se produce. Por ello, nuestra reflexión girará en torno a producciones donde prevalezca el "querer vivir propio" sobre el "querer vivir del soberano" (el hegemón), que expresen la voluntad de mejor vida; que desplieguen la *potentia* como una posibilidad de poder (Rancière, 2001) y de realización siempre presente (Virno, 2003) aunque no esté actualizada (puesta en acto) (Dussel, 2017); interesan producciones escénicas que abran el horizonte de lo posible (Roig, 1995). Es en este sentido que en este ensayo vamos a proponer la existencia de una *estética teatral de la liberación*[4].

3 Por otra parte, en algunos ámbitos se tiende a oponer entretenimiento y politicidad para continuar afirmando que la finalidad primera del teatro es el entretenimiento. Pero estas categorías no son disyuntivas, es posible tener productos artísticos que no nieguen sus procesos políticos, y que entretengan (*El Guernica*, la poesía de Neruda, el Teatro de Brecht o, a nivel nacional las producciones del teatro comunitario son ejemplos paradigmáticos de lo anterior). Aún más, los escenarios de "puro entretenimiento" también tienen una posición política dilucidable por una mirada crítica.

4 En esto sigo la filosofía, la ética y la estética de la liberación, propuestas por Enrique Dussel.

3. Lo “político” y la política en la escena teatral.

Consideramos necesario ampliar la conceptualización de lo que vamos a señalar como una presencia política en la escena. Para ello distinguiremos, siguiendo a Rancière, entre la política y lo político. Entenderemos la política como la lucha o el enfrentamiento de intereses o el accionar de los individuos en la *polis* dentro de un sistema de normas instituidas. La política es, en este sentido, el ejercicio de la “profesión” en los límites institucionales definidos por el espacio estático del Estado jurídico; es la lucha por el poder interno de la *polis,* o la lucha entre dos órdenes diversos y contrapuestos; es la profesión o el saber de los políticos o los filósofos (Platón en el *Protágoras*). En la política, el poder ha sido delegado a los representantes y en ella se reconoce el poder institucional y estatal con todas sus mediaciones. El teatro que resiste las políticas de la autonombrada “Revolución Argentina” (1966-1973), y que veremos luego, es un buen ejemplo de la presencia de la política en la escena que suma su voz y su discusión a aquella procedente de los Sindicatos, los Partidos Políticos, la prensa y la Iglesia, todas instituciones bien establecidas y reconocidas. Es en este sentido en el que tradicionalmente se ha hablado de “teatro político” cuyos escenarios tienen funcionalidad política explícita o fácilmente dilucidable (arte de compromiso/arte mimético).

Sin embargo, he sostenido en ensayos previos[5] que contemporáneamente existen otros modos de politicidad en el escenario que no incorporan explícitamente la lucha con el Estado, los partidos políticos y las instituciones. Propongo la existencia de otras formas de teatro político que ha cambiado su modalidad de acuerdo con un nuevo contexto y a nuevas modas teóricas y filosóficas; nuevas maneras de vislumbrar en los productos teatrales su relación con la política y sus estrategias de expresión, una politicidad en el escenario que, sin tener funcionalidad política o ideológica, explícita, en su estructura, el contexto opresor y fragmentador. En todos los casos, aunque de modos diferentes, estas escenas critican/niegan su presente histórico sustrayéndose al determinismo y muestran otro mundo como una posibilidad futura. Con una diversidad de herramientas teatrales y retóricas la escena teatral resiste sistemas en los que la vida queda relegada a un segundo plano respecto del modelo económico e ideológico que se intenta imponer.

La escena teatral y su articulación con la política cambia radicalmente, ya no se discute directamente con las instituciones que están ausentes en el planteo teatral en la escena. Para sumergirnos en estos escenarios que exigen esta comprensión no tradicional del “teatro político” y que se aparta de lo que generalmente se ha entendido por él, adoptamos el concepto de “lo político”, propuesto por Jacques Rancière y Chantal Mouffe. Siguiendo a estos autores, cuando hablamos de “lo político” en las producciones teatrales de finales del siglo xx y principios del xxi, no nos referimos a la escenificación de la historia, de episodios o discusiones relevantes de la política nacional o internacional, ni a posibles alusiones al hacer de la política institucional[6]. Más bien “lo político” aparece en las escenas que se hacen eco de la irrupción de aquellos que siendo parte del sistema no tienen participación en él, que son descartados como los que no tienen parte, son, en palabras de Rancière, el “surplus del todo saturado”; la escena exhibe en muchos casos, el so-

5 Ver *Desarticulaciones teatrales del neoliberalismo. La escena latinoamericana.*

6 Para más detalles sobre la caracterización de lo político ver Rancière, 2001.

brante humano que desechan las políticas de la globalización de libre mercado. Este es el caso de la escena argentina que nace en la década de los noventa y se prolonga hasta la primera década del 2000, y que leo como la respuesta a la crisis económica y política que dio lugar a la rebelión de diciembre del 2001 en Argentina.

En un contexto de agudización de las políticas neoliberales, no sólo en el contexto argentino sino también latinoamericano, tanto en el espacio político social como en el teatral, aparece la búsqueda de una ontología práctica: en la escena y en la calle se indaga sobre el sentido de la existencia y del "ser"; se reclama por la vida, su continuidad y su calidad. Este reclamo toma, en la escena teatral, formas crípticas en propuestas difícilmente comprensibles y que revelan cierto elitismo. A diferencia de la estética política de los años sesenta y setenta, no hay ninguna propuesta alternativa de construcción de futuro, reina más bien el desconcierto; los escenarios testifican muerte, disolución y destrucción[7].

En búsqueda de la comprensión del cambio en la estética teatral haremos algunas consideraciones y marcaremos algunas coincidencias teóricas temporales entre los acontecimientos políticos, la teoría económica en boga y el surgimiento, en el ámbito filosófico, del posmodernismo como la "lógica del capitalismo tardío" (Jameson, 1991). El fin de siglo pasado y el principio del presente y la rebelión del 2001 en Argentina coinciden con el apogeo del posmodernismo que surge de modo casi simultáneo a la imposición de la economía y la política neoliberal. La escena adopta (sólo) en su forma, la desaparición de todo aquello que el posmodernismo negaba como válido: rechaza la narrativa (la muerte de las grandes narrativas), rompe la cronología, se fragmenta la escena y el discurso (la ruptura entre significado y significante y la relativización de la verdad) y no se propone explícitamente, ninguna alternativa para el futuro (el "fin de la historia").

Es notable que esta escena transforma los supuestos y las tesis del posmodernismo mencionadas en técnicas teatrales para dar forma a sus propuestas y presentar una posición anti neoliberal y anti posmoderna que, en algunos casos, esboza una ética moderna en defensa de los derechos y de la vida; esa escena muestra la destrucción que el capitalismo neoliberal ha causado y exhibe el negativo de una fotografía social para revelar aquello invisibilizado desde el sistema y expresar veladamente la esperanza de otra realidad que, aunque no expresada directamente, se transparenta en la *crítica reguladora* al sistema[8] (Roig, 1995).

En lo que parece ser una continuidad con la teatralidad social de las protestas en el espacio público, lo político se manifiesta en estos espectáculos de diversos modos: ellos toman la forma de encuentros episódicos sin ninguna articulación que dé continuidad a la narrativa escénica; en el espacio socio político no hay un líder claro ni un programa político y tampoco se propone una meta u horizonte. Observamos, en los dos espacios mencionados, un momento de apertura e indecibilidad, una emergencia que surge en la intersección de acciones y lógicas, una interrupción

7 Este panorama no es exclusivamente argentino tal como lo he tratado en mi ensayo *Desarticulaciones del liberalismo desde la escena teatral latinoamericana* donde reflexiono sobre la escena cubana, peruana y ecuatoriana además de la argentina.

8 La utopía según A. A. Roig (1995) funciona como una idea reguladora que impulsa a las acciones. Ella parte con una crítica al status quo (crítica reguladora) sigue con la puesta en cuestión del determinismo legal (la necesaria permanencia de una situación) para luego impulsar a las acciones que tienen como teleología aquella idea reguladora. Esta tesis va en contra del llamado "fin de la historia" (Fukuyama).

y una ruptura de sentido que implica poner en cuestión los principios estructurales [tanto] del orden socio político establecido (Diçek, 2005) como de la tradición teatral. En una palabra, lo político está en estos escenarios cuando reaparece la *potentia* que busca resistir a la muerte, negar que la organización política y social del momento sea inevitable, criticarla y sugerir la posibilidad de encontrar formas de vida más plena, aunque ellas no estén explicitadas en la escena.

Como veremos a continuación, tanto en el movimiento del teatro comunitario como en el artivismo observamos diferencias importantes respecto del escenario "culto" del que acabamos de hablar y producen lo que he descrito como una "fisura" en la estética de la globalización neoliberal que, en su forma, seguía las pautas posmodernas.

Consideremos ahora la politicidad del movimiento de teatro comunitario que, en su crecimiento exponencial, a partir del 2002, muestra algunas continuidades respecto tanto del teatro "culto" del momento como de la teatralidad social desplegada en la rebeldía callejera del 2001. La escena comunitaria puede leerse, al igual que el escenario de la rebelión social, como la emergencia de la *potentia* que se expresa buscando mejores modos de existencia y, al igual que la escena "culta", tiene el afán de exhibir un pasado que se ha venido ocultando y de denunciar el mundo sub-humano que el sistema había traído. La diferencia se origina, en las opciones estéticas adoptadas en la escena, en que la escena comunitaria agrega a la denuncia de la disolución social y la muerte, la esperanza de otra organización social y otro futuro; esto se concreta en la organización teatral comunitaria que busca la recuperación de los lazos sociales como reacción ante la fragmentación social que ha traído la política neoliberal; otras diferencias serían que el teatro comunitario dialoga con lo institucional (cuestiona directamente la política dictatorial) y sus escenarios siguen una lógica que respeta la cronología. En una palabra, las tesis posmodernas que se habían convertido en herramientas teatrales para la expresión escénica de lo político en el "teatro culto" no están presentes en estas producciones comunitarias, pero la desazón y la lucha por la vida es la misma.

Lo político vuelve a aparecer en la escena argentina con nuevas formas cuando, a partir del 2015, surge con fuerza el artivismo (activismo+arte)[9] como reacción de grupos de trabajadores de la escena, a los que se integran no profesionales del arte de distinta procedencia, que se toman el espacio público y a la manera de guerrillas urbanas, emergen inesperadamente para manifestarse en contra de la restauración neoliberal del gobierno macrista. Las acciones artivistas van en contra de los principios estéticos del posmodernismo: si bien sus propuestas narran principalmente con el cuerpo y la imagen, ellas agregan el texto verbal y escrito en una narración temporal

9 Entendemos por artivismo la combinación de arte y activismo con el propósito de impulsar agendas políticas. El artivista se encuentra involucrado muchas veces en el arte callejero o en el arte urbano, manifestándose en contra de la publicidad y la sociedad de consumo; reclaman espacios públicos y rechazan los medios de comunicación. Estas premisas programáticas se traducen en una tendencia a la hibridación y la interdisciplinariedad; el papel nodal concedido a las llamadas nuevas tecnologías de la comunicación, la relativa renuncia a los determinantes de la autoría: la naturaleza con frecuencia cooperativa y autogestionada de sus producciones, empleando nombres colectivos. Además el artivismo busca los máximos niveles de visibilización; la aplicación de criterios de participación e involucramiento que desmientan la distancia entre creador y creación o entre público y acción; el empleo de estrategias de guerrilla simbólica con sus súbitas apariciones en lugares inesperados; el papel asignado al humor, al absurdo y a la ironía; la renuncia a toda centralidad, a las definiciones y a los encapsulamientos; la concepción del artista como activista, es decir como generador de acontecimientos (Proaño, 2017, p. 50).

en la que juntan pasado y presente para plantear la continuidad del pasado reciente en el presente argentino y rechazarlo. Hay una intencionalidad política explícita transmitida en las acciones.

La escena comunitaria, por otra parte, presenta la posibilidad de un mundo mejor en forma de pequeñas utopías. En ambos casos, el artivismo y el teatro comunitario, expresan su oposición política al statu quo de manera evidente y tienen como horizonte la defensa de la vida expresada en escenas de fácil comprensión para el público. Si bien el teatro comunitario y el artivismo no explicitan la lucha política institucional como lo hacía el teatro de oposición a la Revolución Argentina, se desprende de sus escenarios la responsabilidad institucional por la devaluación de la vida en la Argentina tejiendo, de ese modo, en sus acciones y en la escena, la discusión con las instituciones[10]; el lenguaje teatral, especialmente corporal, desplegado tanto en el teatro comunitario como en el artivismo, defiende con su presencia la relación entre significante y significado para señalar las responsabilidades políticas e históricas, haciendo un señalamiento preciso del sistema como el causante de la desintegración social y el naufragio económico social. Por otra parte, en estos dos movimientos teatrales, el artivista y el comunitario, "lo político" aparece también en su organización: en ambos hay prescindencia intencional, e incluso renuncia y resistencia explícita, a las jerarquías y a los medios institucionales de transmisión, propaganda y comunicación, renuncia a la autoría y un intento de disolución de la jerarquía vertical.

Para concluir este apartado, diremos que hay diversas formas de politicidad en la escena teatral que varían acorde al contexto y a las modas teóricas, filosóficas y teatrales. Pasemos a la propuesta de una estética que incluya como componente indispensable la lucha por conseguir una existencia plena y el rechazo a la desaparición de la vida, escenas que expresen la protesta ante la muerte social, política y económica.

4. Una estética teatral de la liberación

Somos "seres en el mundo" situados/as ante fenómenos de todo tipo que afectan de diversas maneras nuestra subjetividad; tal como lo explica Dussel, es nuestra "sensitividad-inteligente o nuestra inteligencia-sensitiva" la que posibilita la apertura al mundo en el momento ontológico de la *aisthesis* (apertura) para pasar luego al momento expresivo-productivo (óntico) de la poiesis (Dussel, 2017, p. 31). La escena teatral se instaura entonces desde la *aisthesis* (apertura al mundo) como valor estético que se constituye por la posición fenomenológica del sujeto ante el objeto [la sociedad, la política, el *statu quo*] que es interpretado como disponible [o no] para la vida (Dussel, 2017, p. 37); surge una interrelación que no es ni subjetiva ni objetiva, sino que se construye en esa relación de sujeto-mundo que se expresa en la escena teatral. Sin embargo, creo importante agregar una dimensión en esta relación entre la apertura al mundo y la *poiesis*. Propongo que en ese puente que se construye entre la apertura al mundo (*aisthesis*) y la *poiesis* (producción) hay que agregar la respuesta, consciente o no, a la atmósfera afectiva que presiona desde el contexto que, en los casos que nos competen, asfixia la vida[11].

10 Hay que aclarar en este punto que el teatro comunitario ha sido reconocido tardíamente como "teatro independiente" por las instituciones de la cultura y en ese concepto ha podido empezar a recibir subsidios para su actividad teatral.

11 Lo afectivo en los estudios teatrales puede producir una "comprensión diferencial de experiencia subjetiva y de procesos sociales" (Abramowski, 2017, p. 17) que se manifiestan en una emotividad (*mood)* que responde a la atmósfera afectiva que también puede expresarse en

Esta dimensión agregada enfatiza la cualidad dialéctica de esta interrelación entre productor, proceso y producto y reconoce en el productor una actividad que va más allá de la *aisthesis,* evitando considerarla como una apertura pasiva al mundo. En ese mundo al que se abre el productor existen sistemas de vida, de controles y de poder que crean una atmósfera afectiva que presiona desde afuera del mismo modo que lo hace, por ejemplo, la humedad del ambiente en nuestro cuerpo. La producción (*poiesis*) exhibe la respuesta, frente a ese mundo, con imágenes, palabras y emociones que involucran posiciones ideológicas y políticas; la *poiesis* es el resultado de la apertura al contexto y una concreción de las respuestas a esa atmósfera político-afectiva, proveniente del "mundo de afuera" que impacta en diverso grado en los productores cuya respuesta se teatraliza de diversa manera (*poiesis)*.

Todo lo anterior, se observa a través de una diversidad plural de respuestas estéticas. La relación dialéctica y múltiple, arriba planteada, toma formas diversas en la escena según el tipo de objeto que se construya, el contexto (mundo) en el que surja, la presión de la atmósfera afectiva (o la afectación recibida desde el contexto) y la respuesta a ella desde los productores; en el tipo de respuesta impactan los elementos integrantes de la subjetividad del productor (ideología, formación, elementos a su disposición, tipo de escena a construir, etc.) que dan lugar a distintas poéticas políticas que se concretan en múltiples formas dando lugar a poéticas políticas plurales.

Es decir que, siguiendo y ampliando la propuesta de Dussel de una estética de la liberación, propongo considerar la *Estética teatral de la liberación* como aquella que produzca escenas teatrales que construyan y articulen puentes imaginarios, visuales o textuales, entre la apertura al contexto-mundo (*aisthesis)* y su impacto en la subjetividad (atmósfera afectiva) y que dé lugar a una producción escénica (*poiesis*) favorable a la conservación y mejora de la vida y/o planteen la oposición o el rechazo a aquellos contextos que no sean propicios para la misma. Todos los casos que interesan para esta propuesta tienen en común que buscan la posibilidad de que el sujeto productor y la escena producida expresen la búsqueda de una vida plena[12].

Creo posible afirmar que, dentro de esta estética propuesta, es posible incluir la propuesta de Adorno respecto del arte político que es, según él, aquel que desenmascara, visibiliza y revela lo oculto mediante la mímesis de lo invisible que, al contrario de la mímesis aristotélica, no reproduce la "realidad" visible, rasgo indispensable para una *Estética teatral de la liberación* que no puede reproducir en sus escenas un estado de cosas que pretende cuestionar.

Desde la óptica de los estudios teatrales y, concretamente desde el interés por visualizar el contenido político en la escena teatral, corresponde constatar la existencia de este contenido en pro de la vida en los distintos momentos de la producción escénica. Hacerlo presenta diversas

el teatro en forma de imaginarios alternativos, deseos, pasiones, utopías, frustraciones, que tienen la característica de ser compartidos como un fenómeno colectivo (Flatley en Abramowski 2015, p. 80) Los afectos aparecen con una cualidad performativa que supera la del lenguaje verbal (actos del habla de Austin) puesto que involucra el cuerpo y todos los lenguajes teatrales. En los contextos de devaluación de la vida, la *atmósfera afectiva* (Anderson) responde al contexto y reaparece en la escena teatral cuya producción, impactada por ella, produce acciones y pensamientos que hablan de la biopotencia que se enfrenta con el poder; en otras palabras, expresan la defensa de la vida frente a un sistema hegemónico que considera la vida como un elemento más de su organización para conseguir las finalidades económicas del neoliberalismo.

12 Aquí podríamos referirnos respecto a esta actitud de búsqueda constante, a la propuesta de A. A. Roig de la "función utópica del discurso" según la cual al criticar el estado de cosas y negar el determinismo legal (la necesidad de que las cosas sean como son) abren la opción de otro futuro posible, la búsqueda de una vida con mayor plenitud.

exigencias teóricas y exige recurrir a múltiples disciplinas, considerar el momento histórico-político y las tendencias teóricas de moda en la producción teatral y su estudio.

5. La Estética teatral de la liberación en el escenario argentino: 1966-2019

La escena teatral resiste la devaluación de la vida, pero lo hace con herramientas distintas que, como ya dije antes, varían según el contexto, la filosofía, la teoría en boga y el ámbito teatral en el que nos centremos. A continuación, consideraremos la escena que discute con las políticas de la dictadura de la "Revolución Argentina" (1966-1973), las producciones que manifiestan la descomposición de la vida de fines de siglo xx y principios del siglo xxi y, finalmente, la aparición del artivismo en la segunda década del presente siglo como develamiento de las políticas del gobierno neoliberal colonialista de Mauricio Macri (2015-2019).

6. La escena en defensa de la vida frente a la "Revolución Argentina"

En el caso del teatro argentino durante la dictadura de Onganía, Levingston y Lanusse (1966-1973) el estudio de la escena, junto con el discurso político y la lírica popular permite visualizar la lucha política del momento de una manera que no está inscrita en la Historia: revela la inmersión y apertura de los productores al contexto político y social (*aisthesis)* y su respuesta que se vuelca en el producto teatral (*poiesis)*, ante la atmósfera afectiva causada por la presión ejercida por las políticas de la dictadura. Este estudio enmarcado en la teoría semántica de la metáfora (Ricoeur, 1978) y en la propuesta de Williams de la "estructura del sentimiento" permite una mejor comprensión de la vida cotidiana y la lucha por la vida experimentada por aquellos que vivieron el momento. Desde el presente, observamos, la existencia de una "infrapolítica" (Scott, 2000) que se desenvuelve en el escenario social y político que presiona la superficie "correcta" del discurso dictatorial, revela la lucha y defiende posiciones que llevarían, desde su propia óptica, a conseguir una mejor vida. De ese modo estos productos teatrales abren la Historia (White, 1992, p. 25) y nos permiten entrar en las experiencias vividas en tanto proceso de resistencia al modelo liberal que pretendía imponer la dictadura y la tensión que emerge entre la versión del momento del discurso de la dictadura y la experiencia opresora de los productores teatrales. El estudio echa luz, además, en el antagonismo entre el modelo neoliberal de la dictadura y los modelos culturales alternativos visualizable en el sistema metafórico que he llamado del "mundo escindido". Los distintos segmentos políticos de la oposición metaforizan el momento de la dictadura justamente como un momento de muerte frente al cual se busca la vida.

En mi ensayo *Poética, política y ruptura*[13] propongo leer en la producción cultural del momento de la "Revolución Argentina" la formación de un sistema metafórico en el que múltiples metáforas se despliegan para, isomórficamente y gracias al desplazamiento del sentido, descubrir la lucha ideológica del momento. Los discursos de la dictadura, especialmente el de Onganía, plantean una "normalización" que implica control de la población en función de la aplicación de las medidas económicas; desde los discursos de la oposición, dichas políticas se ven como la imposición de la muerte. La discusión metafórica grafica, de manera bastante clara, la resistencia a la imposición liberal que corta los derechos del "cuerpo nacional" que la dictadura metaforiza en sus discursos, como enfermo de cáncer. Según la dictadura, la solución es amputar los miembros

13 Este ensayo adopta los conceptos críticos fundamentales propuestos por la teoría semántica de la metáfora (Ricoeur, Cohen, Casson y Black).

necesarios, o sea suprimir los sectores sociales y políticos opositores[14]. Mientras la cura de esta "enfermedad" diagnosticada desde el discurso dictatorial como el padecimiento del "cuerpo nacional", es más muerte (social y política), para los discursos y el escenario teatral opositores esa cura consiste en la recuperación del movimiento (vida), el derecho a la palabra y el derecho a la expresión desde la diversidad de opciones ideológicas. La escena plantea también dramaturgias que desdicen la descripción del cuerpo nacional como femenino, joven e ignorante; exhibe personajes femeninos liberadores (*La valija, Hablemos a calzón quitado*) e incluso propone, en algunos casos la recuperación de una mejor vida mediante las relaciones carnales en las que el sujeto femenino lleva la acción, como un camino hacia la liberación.

Si bien la dictadura, a nivel discursivo dice abogar por la vida de ese "cuerpo nacional", esa vida se consigue siempre con el cercenamiento, represión y control de grandes sectores sociales; el escenario teatral de la liberación propone la vida, la voz y la incorporación del movimiento de esos sectores que se pretenden eliminar como la forma de encontrar una mejor existencia para el país.

7. Un sistema para la muerte, la denuncia y la incertidumbre: los noventa

Durante el gobierno de Carlos Menem (1989-1999) se impusieron las políticas neoliberales en Argentina que fueron madurando la rebelión que se manifestó en las calles en diciembre del 2001. La escena política articula la fragilidad de la presencia/existencia con la sensación de que la vida peligra. En ese momento, la sociedad, los actores sociales y la amplia gama de organizaciones empezaron a cumplir fines de utilidad colectiva sin formar parte ni del Estado ni del mercado (recordemos el "que se vayan todos" y las asambleas populares), asunto que aparece en la escena en diversas y novedosas formas. Tanto en la escena teatral como en el espacio político y social del país emergen lógicas opuestas que corresponden a dos racionalidades diferentes: la del orden instituido y la de un nuevo orden que vislumbramos tanto en las nuevas conformaciones sociales surgidas a raíz del 2001 como en los escenarios teatrales. Muchas veces estas nuevas conformaciones se expresan por vía negativa, a través de las críticas a lo establecido y la negación al determinismo, ellas implican también la existencia de los valores y jerarquías diversas que emergen tanto en la escena como en los procesos de producción.

En el escenario leemos la desaprobación de la (ir)racionalidad propia de la lógica neoliberal y la exhibición de estados de mundo en los que desaparecen tanto las subjetividades como todo sentido vital. La escena expone de diversas maneras y plantea la pregunta instituyente que indaga por el sentido de la(s) existencia(s) en un mundo dominado por fuerzas económicas macro-globales difícilmente comprensibles e identificables. Se denuncia la racionalidad instrumental que pone los valores económicos del capitalismo neoliberal por sobre la vida humana; la desintegración social y la pérdida de sentido que ha traído a Latinoamérica la globalización.

14 Solución que se cumplió literalmente en la dictadura del Proceso de Reorganización Nacional (1976-1983) con la eliminación por desaparición a todo quien estorbaba para el proyecto neoliberal.

Surge el mundo opaco e impredecible que se transporta al escenario mediante la ausencia de mapas experienciales o temporales precisos; escenas que despliegan un estado de cosas que genera inseguridad frente a una situación que no se puede prever ni controlar; este estado del mundo es causado por políticas que precarizan la vida: movimientos de mercado, leyes impulsadas desde afuera de la nación, inversión de capitales, la fortuna colectiva marcada por los vaivenes de la bolsa, la desaparición de los puestos de trabajo y la quiebra de los negocios locales.

Los escenarios exhiben "angustia territorial" (De Martino, 2000), generada por la inseguridad existencial y la consiguiente falta de libertad y de autoafirmación generada por la falta de garantía de no mantenerse en el devenir (Grüner, 2005). La atmósfera generada se articula en el espacio teatral como la expresión del "miedo ambiente": la percepción de estar atrapados en una sociedad manejada por fuerzas invisibles sobre las que no tenemos ninguna capacidad de acción[15].

La escena presenta la imposición neoliberal como una catástrofe ante la cual los afectados no pueden hacer nada para evitarla. Esto genera una "estética de la incertidumbre": una escena que se despliega sin conexiones causales y en la cual no se puede vislumbrar el futuro. Se escenifica la muerte social. El resultado es un producto híbrido, heterogéneo, en muchos casos, pastiche de textos anteriores, en el que aparecen la meta-teatralidad y la meta-ficción, donde surgen subjetividades fragmentadas y degradadas inmersas en una temporalidad oscura y difícil de dilucidar[16].

Sin embargo, por detrás de estas poéticas que responde en la forma a las tesis posmodernistas en tanto "lógica del capitalismo tardío", subyace una ética moderna. Sus procedimientos enfrentan –¿nuevas? – diversas formas de dominio; ellas no niegan ni la historia, ni la posibilidad de acción ni la denuncia.

A diferencia del teatro político que resistía al proyecto dictatorial de la "Revolución Argentina", la escena de que se inicia en Argentina en los noventa, exhibe la degradación de la vida con herramientas teatrales que responden a otro momento teórico y filosófico (el posmodernismo), para exhibir la imposibilidad de la existencia en tales condiciones; formula preguntas abiertas que marcan la ausencia de afirmaciones o proyectos definitivos; este escenario teatral se caracterizan por lo que he llamado una "estética de la incertidumbre" que atestigua la imposibilidad de comprender, de prever y de seguir una serie de acciones que lleve a un fin previsto. A esta situación indescifrable se añade la ausencia de un proyecto político futuro que en ese momento no se visualizaba en la vida política del país.

En los escenarios de fin de siglo, el antagonista es el sistema neoliberal, a diferencia del teatro de la dictadura en el que el dictador o alguna metáfora del autoritarismo estaba siempre presente y explicaba la imposibilidad de actuar de los personajes. En el escenario de la globalización neoliberal aparece el poder como omnipresente pero intangible, como destructor, pero no fácilmente identificable. La descomposición social y humana y el dominio de un poder omnipresente

15 Ejemplos de estos escenarios son *Máquina Hamlet* del Periférico de los Objetos y *1500 metros sobre el nivel de Jack* de Federico León.

16 Los análisis de *Cachetazo de campo* y *1500 metros sobre el nivel de Jack* de Federico León, y *Máquina Hamlet,* del Periférico de Objetos, están basados en los espectáculos a los que asistí en el Festival Iberoamericano de Cádiz, 1998 y 1999.

se manifiesta mediante diversas técnicas espectaculares que varían desde la voz omnisciente sin ubicación precisa que resuena en el escenario (*Máquina Hamlet*), pasan por la deshumanización en la pérdida del lenguaje y sugieren la imposibilidad de la comunicación (*Cachetazo de campo).* Surgen presencias que no podemos ver y voces que escuchamos sin identificar su procedencia, (*1500 metros sobre el nivel de Jack*); la deshumanización se expresa también en el destemplamiento de las voces que mima la opacidad del discurso político que da lugar a confusión (*Extinción*).

Todas estas manifestaciones teatrales tienen como trasfondo la sensación de absurda vulnerabilidad frente al Otro, el inflexible sistema económico global. En algunos casos el engaño es la única posibilidad de sobrevivencia, por ejemplo, *Rebatibles* de Norman Briski cuyo protagonista clandestinamente convierte el espacio del trabajo en su vivienda.

Para el desentrañar estas nuevas teatralidades y la politicidad que encarnan es importante también prestar atención al proceso de creación que articula estructuralmente lo que yo he llamado una "lógica de la supervivencia": ante las nuevas circunstancias imprevisibles, tanto la escena como el ciudadano se ve obligado a una constante improvisación. En el proceso de producción las decisiones se van tomando en función de las situaciones tal como se van presentando en los ensayos (*1500 metros sobre el nivel de Jack).*

Esta estética se expresa mayormente mediante metáforas visuales con escenas que se estructuran de modo análogo a la fragmentación, desmembración del cuerpo social y el desconcierto ciudadano. Por su carácter críptico, el impacto político práctico y la incidencia social en el contexto es casi nulo[17]. Sin embargo, a nivel afectivo, la escena impacta en los espectadores que son tocados por la atmósfera de ilogicidad, desgarramiento social y disolución política, que produce una incomodidad inexplicable que replica la inconformidad de la sociedad en ese momento. Sólo en muy pocos casos aparece una velada utopía frente al dominio escénico del desconcierto y la escenificación de la pérdida de las posibilidades de una vida mejor.

Estas propuestas estéticas pueden leerse como resultado del mercado como principio de organización social y la privatización de la vida y los valores y sus consecuencias destructoras y fragmentadoras de la sociedad latinoamericana y específicamente argentina. Su politicidad radica en visibilizar el desmembramiento y la desintegración social del momento con una estética que invita al rechazo pero que a la vez implica la creencia en que una vida mejor es posible, aunque la alternativa nunca aparezca en la escena[18].

17 Esto marca la diferencia con las producciones teatrales surgidas tanto en el momento de la "Revolución Argentina" como a partir de la segunda década del siglo XXI. Aunque los escenarios teatrales nunca han tenido incidencia política sustancial directa en el área político-práctica, la llegada de la escena a los espectadores es aún mucho menor en este momento de producciones escénicas crípticas.

18 En este contexto aparece el Teatro comunitario argentino (1983) que, produciendo una fisura en la estética del momento, se articula con lo político de manera cercana a la propuesta sartreana de teatro de compromiso. La articulación de esta escena comunitaria con la resistencia al modelo neoliberal, se visibiliza especialmente, en aquellos aspectos relacionados con la producción, con los procesos de creación y organización de los grupos. En su organización interna aparecen claves de politicidad: la ruptura de las jerarquías tradicionales tanto sociales como teatrales, la reaparición y reafirmación de los sujetos que recuperan su agencia social y política y la actualización de la potencia de sus integrantes en tanto se descubren cantores, escritores, gestores y actores o actrices, lo que Virno llama "el recuerdo del presente", por ejemplo. Para más detalles ver mi *Teatro y estética comunitaria. Miradas desde la filosofía y la política.*

8. Artivismo y restauración neoliberal: 2015-2019[19]

Entre el 2015 y el 2019 se fortalecen las expresiones artivistas en Argentina que voy a ejemplificar con el grupo denominado Fuerza Artística de Choque Comunicativo (FAAC), formado por teatristas y bailarines/as, que despliega en su artivismo una clara oposición a las decisiones económicas, políticas y sociales del gobierno de Macri. En su manifiesto declara que sus acciones obedecen a una situación que consideran "de emergencia"; confiesa así su intención y la funcionalidad política de su artivismo.

Ellos son "individuos deseando un cuerpo colectivo" y que están "dispuestos a transgredir e inclusive romper reglas para lograr efectos performáticos que revelen ideales; que construyan otro discurso... un discurso intransigente, desde el potente grito del artista". Por ello el colectivo se propone "encarnar hechos de violencia institucional e injusticia por parte de la clase política-empresarial", "Otorgar visibilidad mediante el infinito amplificador de la creación artística para que lo que duele, lastima a la libertad y tortura lo justo se convierta en una bomba en contra de los opresores y en una herramienta que interpele el cuerpo de los indiferentes". La FACC considera que es el "momento para la acción" (Manifiesto). El tono es fuertemente político aunque explícitamente no partidista. Enfatizan la búsqueda de una organización distinta que vaya desde sus inicios contra la jerarquía y la lógica neoliberal del mercado; la organización propuesta es coherente con su oposición al modelo que se está imponiendo en Argentina. Por ello, el colectivo afirma no buscar ni querer satisfacer la necesidad de consumo del mercado, incluso cuidando y midiendo las interacciones del grupo con los medios de comunicación. La FACC surge en el marco de una política del gobierno que incluye las clausuras y la burocracia destructora de los espacios culturales.

Es fundamental la elección del espacio público como escenario lo que habla de la intencionalidad de intervenir el cotidiana, intervenir en el orden cotidiano para interferir en el orden social establecido. El colectivo busca ocupar los lugares que sienten de su pertenencia y hacer oir su voz a partir de un hecho que concilie ética, política y estética.

Las acciones del colectivo evidencian la coexistencia de dos mundos que aparecen simultáneamente expresando el antagonismo propio de lo político (Mouffe, 2013). Las acciones del grupo mencionado se caracterizan por apuntar directa y enfáticamente al poder causa de la degradación de la vida con una poética que si bien no es tan explícita como aquella de la escena que responde y resiste al discurso de la "Revolución Argentina", tampoco es tan críptica como aquella de la escena de los noventa. El puente memorialístico que tiende entre el presente macrista y los momentos nefastos del pasado reciente, muestra que en todas las instancias la filosofía, el poder y la ideología subyacente ha sido el neoliberalismo de libre mercado con su racionalidad y su lógica instrumental. Las denuncias se hacen comprensibles y aseguran su impacto en el público (presencial y virtual) mediante las pancartas, el espacio en el que las acciones se despliegan, la

19 Ver "Artivismo y potencia política. El colectivo Fuerza Artística Comunicativo: cuerpos, memoria y espacio urbano".

gestualidad corporal y la palabra dicha en altavoces. La muerte exhibida mediante los cuerpos, a veces desnudos, en el espacio público (*Esto no es independencia*, *Genocida suelto* y *Femicidio es Genocidio*) y pone ante los ojos de los espectadores la consecuencia de las políticas neoliberales, patriarcales y de subordinación del gobierno macrista.

La funcionalidad política de las acciones del colectivo Fuerza Artística de Choque Comunicativo es muy evidente: con una poética oscura e inmóvil las acciones de la FACC denuncian una política que conduce a la muerte. Sus acciones intentan reactivar la memoria recordando el pasado reciente para alertar a la ciudadanía de la muerte que las mismas políticas neoliberales trajeron a la Argentina en el pasado.

9. Breve conclusión

De lo dicho podríamos concluir que no todo teatro para ser político necesita ser explícitamente funcional a una ideología o posición política. En los ejemplos brevemente tratados aquí hemos visto que hay muchas maneras en que el teatro expresa políticamente la lucha por la supervivencia digna. La poética elegida en cada caso depende y varia de la teoría filosófica de moda, el momento histórico y teórico y los modos de comunicación con el espectador.

Todos los casos estudiados tienen como común denominador el rechazo al sistema neoliberal cuya implantación requiere la muerte social y política, cuando no corporal, de amplios sectores sociales. Los tres casos ejemplares observados parecen afirmar la incompatibilidad básica entre neoliberalismo y democracia y afirmar que el Estado neoliberal es funcional al mercado más que al *demos*. En el neoliberalismo el deseo por participar en una comunidad política se transforma en el deseo de amasar un capital propio en un mercado cada vez más competitivo (Brown en Holloway, 2018). La libertad es sólo libertad económica, toda la conducta es económica, todas las esferas de existencia se enmarcan y se miden en términos económicos, aun cuando esas esferas no estén monetarizadas. Según Judith Butler (2015), las posibilidades democráticas tienen que emerger fuera del neoliberalismo. La *estética teatral de la liberación* que observamos en la producción escénica de estos tres momentos de la historia argentina es congruente con la propuesta de Butler. La escena, en todos los casos, muestra la negatividad destructiva de la vida del programa neoliberal que el poder político implementó en Argentina en la historia reciente. Su resistencia está enclavada en la búsqueda de una mejor vida y por ello su teatralidad ilustra lo que propongo denominar *Estética teatral de la liberación*.

Referencias

Abramowski, A. (2015). La vocación como categoría afectiva fundante de docencia como profesión. En C. Malcón, & G. Solana. (eds.), *Pretérito indefinido. Afectos y emociones en las aproximaciones al pasado*. Título.

Abramowski, A. & Canevaro, S. (2017). *Pensar los afectos. Aproximaciones desde las ciencias sociales y las humanidades*. Universidad Nacional General Sarmiento.

Anderson, B. (2018). Affect and Biopower: Towards a politics of life. Institute of British Geographers. https://doi.org/10.1111/j.1475-5661.2011.00441.x

Black, M. (1978). How Metaphors work: A Reply to Donald Davidson. *On Metaphor.* Ed. Sheldon Sacks. (pp. 181-192). The University of Chicago Press.

Black. M. (1962). *Models and Metaphors*. studies in language and philosophy, Ithaca. Cornell University Press.

Briski, N. (s.f.) Rebatibles. *Alternativa Teatral.* http://www.alternativateatral.com/obra422-rebatibles

Butler, J. (2015). *Notes Toward a Performative Theory of Assembly*, Harvard University Press.

Casson, R. (1983). Schemata in Cognitive Anthropology. *Annual Review of Anthropology, 12*, 429-462.

Cohen, T. (1978). Metaphor and the cultivation of Intimacy. In S. Sacks. (ed.) *On Metaphor,* The University of Chicago Press.

Cohen, T. (1976). Notes on Metaphor. *Journal of Aesthetics and Art Criticism, 34*, 358-359.

DeMartino, G. (2000). *Global Economy, Global Justice. Theoretical Objections and Policy Alternatives to Neoliberalism.* Routledge.

Diçek, M. (2005). Space, politics, and the political. *Environment and Planning Society and Space, 23*(2), 159-316.

Dussel, E. (2017). Siete hipótesis para una estética de la liberación. *Cuadernos Filosóficos. Segunda Época*, XIV.

FACC. (s.f.) Entrevista. 7 de diciembre de 2016.

Flatley, J. (2008). *Affective Mapping: Melancholia and the Politics of Modernism.* Harvard University Press.

Gentile, G. (1970). Hablemos a calzón quitado. *Teatro 70*(4-5), 41-81.

Grüner, E. (2005). *La Cosa política o el acecho de lo Real.* Paidós.

Holloway, T. (2018). Neoliberalism and the Future of Democracy. *Philosophy Today, 62*(2), 627-650.

Jameson, F. (1991). *Ensayos sobre el posmodernismo.* Ediciones Imago Mundi.

Manifiesto de la FACC. Enviado por correo electrónico. Diciembre 2016.

Mauricio, J. (1971). *La valija.* Escelicer.

Mouffe, C. (2006). Democracia y pluralismo agonístico, *Derecho y humanidades, 12*, 16-27.

Mouffe, C.l. (2013). *Thinking the World Politically*. Verso.

Proaño Gómez, L. (2013). *Estética comunitaria. Miradas desde la filosofía y la política*. Editorial Biblos.

Proaño Gómez, L. (2017a). Espacialización de la memoria, "memoria actual" y política en el teatro argentino (1983-2016). *Revista Afuera*.

Proaño Gómez, L. (2017b). *Artivismo* y potencia política. El colectivo Fuerza Artística de Choque comunicativo: cuerpos, memoria y espacio urbano. *Telón de Fondo* 26.

Proaño Gómez, L. (2019a). El artivismo de la Fuerza Artística de Choque Comunicativo. Diagnóstico de los puntales del neoliberalismo extremo en Argentina (2015-2017). *BOLETIN/18 del Centro de Estudios de Teoría y Crítica Literaria*.

Proaño Gómez, L. (2019b). *Poética, política y ruptura. La "Revolución Argentina" (1966-73): Experimento frustrado de imposición liberal y "normalización" de la economía.* http://www.argus-a.com.ar/ebooks.html.

Proaño Gómez, L. (2019c). Teatralidades plurales, espacio, política y memoria: intervención ciudadana en la ciudad de Buenos Aires. En F. A. Blanco y C. Opazo (Eds) *Democracias incompletas: debates críticos en el Cono Sur* (pp. 221.-246) Cuarto Propio.

Proaño Gómez, L. (2020a). *Desarticulaciones teatrales del neoliberalismo. La escena latinoamericana, 1990-2007.* Celtic Argentina https://cutt.ly/iKZUbuU

Proaño Gómez, L. (2020b). Estallido social/estallido feminista: Chile y Argentina 2015-2019. *Revista Artescena*, 9, 1-21 https://cutt.ly/LKZUJRl

Rancière, J., Panagia, D., and Bowlby, R. (2001). Ten theses on politics. *Theory and Event, 5*(3). https://doi.org/10.1353/tae.2001.0028

Ricoeur, P. (1978). The Metaphorical Process as Cognition, Imagination and Feeling. In S. Sacks. *On Metaphor* (pp. 141-158). The University of Chicago Press.

Roig, A. A. (1995). *Proceso civilizatorio y ejercicio utópico en Nuestra América.* Editorial Fundación Universitaria de San Juan.

Sánchez Vázquez, A. (1980). La estética libertaria y comprometida de Sartre. *Thesis. Nueva revista de Filosofía y Letras, 7*, 50-57.

Scott, J. (2000). *Los dominados y el arte de resistencia*. Ediciones Era.

Villegas, J. (1991). Pragmática de la cultura: el teatro latinoamericano. *Twentieth Century/Siglo XX. 1991-1992.* 163-177.

Virno, P. (2003). *El recuerdo del presente. Ensayo sobre el tiempo histórico. Espacios del saber.* Editorial Paidos.

White, H. (1992). *Metahistoria: La imaginación histórica en la Europa del siglo XIX.* Fondo de Cultura Económica.

Williams, R. (1977). *Marxism and Literature*. Oxford University Press.

AUTORA

Lola Proaño Gómez. Profesora Emérita de Pasadena City College, (2011); Ph.D in Teatro Latinoamericano (University of California, Irvine), y Máster en Filosofía (California State University, Los Angeles). Actualmente es Investigadora en el Instituto de Investigaciones Gino Germani de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires.

Capitalismo tecnológico, trabajo y Sur global

Technological capitalism, labor and the global South

Gabriela González Ortuño



RESUMEN

Este artículo busca analizar las reconfiguraciones laborales en el marco del capitalismo tecnológico y la conformación del cognitariado bajo el despliegue del colonialismo de datos que afianza las diferencias geopolíticas entre el Norte y el Sur globales, a la vez que reconfigura las conformaciones de subjetividades y organización política. Se busca también reflexionar en torno a los usos de los despliegues tecnológicos ligados a la cibernética y las posibilidades de usos distintos.

Palabras clave: Capitalismo tecnológico; Trabajo; Colonialismo de datos.

ABSTRACT

This article seeks to analyze labor reconfigurations in the framework of technological capitalism and the conformation of the cognitariat under the deployment of data colonialism, which reinforces the geopolitical differences between the global North and South, while reconfiguring the conformations of subjectivities and political organization. It also seeks to reflect on the uses of technological deployments linked to cybernetics and the possibilities of different uses.

Keywords: Technological capitalism; Labor; Data colonialism.

INFORMACIÓN
https://doi.org/10.46652/resistances.v3i5.84
ISSN 2737-6222 |
Vol. 3 No. 5, 2022, e21084
Quito, Ecuador

Enviado: april 13, 2022
Aceptado: junio 20, 2022
Publicado: junio 29, 2022
Publicación continua
Sección Dossier | Peer Reviewed





AUTORA

Gabriela González Ortuño
Universidad Nacional Autónoma de México - México
gabrielagonzalezo@filos.unam.mx

Conflicto de intereses
La autora declara que no existe conflicto de intereses.
Financiamiento
No existió asistencia financiera de partes externas al presente artículo.
Agradecimientos
Agradezco al Dr. José Guadalupe Gandarilla por su guía atenta y siempre solidaria.
Nota
El artículo no se desprende de trabajos anteriores.

PUBLISHER



El conocimiento situado desde la perspectiva feminista y de las epistemologías del sur nos urge a pensar en los problemas que atraviesan la vida cotidianamente y que configuran actitudes que conforman, a través de la repetición sistemática, las pesadas estructuras que forman subjetividades. Las mediaciones tecnológicas como extensiones de muchos ámbitos de la vida nos enfrentan a la reconfiguración de la organización de la vida, no se limitan únicamente a problemas de comunicación. De ahí que Franco Berardi hable de la asimetría y el trastorno en el ciber espacio y ciber tiempo (Berardi, 2003) como procesos que trastocan nuestras cotidianidades y subjetividades, algunos ejemplos son:

- La manera en que nos comunicamos: las diversas redes sociales y aplicaciones de mensajería nos colocan en una posición de hiperdisponibilidad en nuestras relaciones personales y laborales, de forma que el marcar un mensaje como leído o recibido se presenta como una de las condiciones de presencia e interlocución que corre el riesgo de trasladarse a lecturas de la importancia que se le da o no a determinadas personas. Parta dimensionar el asunto, WhatsApp anunció que se envían en promedio 100,000 millones de mensajes al día (Ámbito, 2021);

- El uso del tiempo libre y de ocio: probablemente las redes sociales absorban buena parte de él, ya que se calcula que las personas pasan en promedio 145 minutos al día en estos espacios virtuales (Fernández, 2021), lo que suspende otras formas de socialización como encuentros personales en el espacio público o el uso del tiempo para actividades culturales o deportivas;

- El acceso a formas de entretenimiento: a través del uso de videojuegos con otras personas en línea o las plataformas de *streaming* han modificado el tiempo de ocio y diversión con la modificación de la disponibilidad y secuencialidad de obras, la sociabilidad del juego y la diversión para asumirla desde la pantallización de las relaciones y la simulación. Netflix y Amazon Prime tienen más de 200 millones de suscriptores en el mundo (González, 2021).

- Las formas de representación: la dismorfia del *selfie* o dismorfia de Snapchat ha incrementado la cantidad de cirugías plásticas de jóvenes que quieren ser como su imagen con filtros de las aplicaciones lo que distorsiona la autopercepción e intensifica el uso de productos de las industrias cosméticas.

- Las relaciones sexo afectivas: 270 millones de personas adultas han usado aplicaciones de citas en 2020 (Milenio, 2021) cuya lista es encabezada por Tinder, Grindr y Buble, aplicaciones que tiene públicos tan específicos como personas que buscan tener una relación fuera del matrimonio como Gleeden, y

- Las mediaciones laborales, la principal preocupación de este trabajo.

Sin embargo, antes de hablar de la mediación tecnológica en torno a este tema, me gustaría presentar algunas ideas en torno al trabajo mismo en el sistema capitalista, así como el lugar del cuerpo y el género en las formas en las que se presentan los mercados laborales y la organización social en torno al mismo en América Latina.

1. El trabajo en el capitalismo tecnológico: núcleo de la vida frente a la abolición

Para Khati Weeks (2020) la necesidad de abordar el trabajo como un problema político antes que económico tiene que ver con que éste se ha convertido en el centro de la vida de las personas, de ahí surge también la necesidad de poner atención a la lógica que subyace a este ordenamiento ya que dejó de ser la actividad de auto reproducción de la vida para convertirse en un mandato social que no permite, por sí mismo, asegurar dicha reproducción ya que se encuentra mediado por la relación salario que, a su vez, se encuentra investido de una producción ideológica específica que ha pasado del llamado o vocación como mandato divino a su laicidad productivista en el fordismo.

El trabajo entonces se ha erigido como la actividad principal de la mayor parte de las personas dentro del capitalismo posfordista al desplazar a segundo plano el tiempo de ocio, socialización y organización en torno a lo común. Los pensadores marxistas autonomistas y algunas pensadoras feministas socialistas se han planteado, entonces, la abolición del trabajo, no como una manera de terminar con toda actividad productiva sino como una forma de repensar la totalidad de las relaciones sociales. Las feministas socialistas que, vale decir, han trabajado con y a la par de los autonomistas, han denunciado la generización de labores y apuntan a que el acceso a un salario no termina con las diferencias sociales, reconocimiento e ingreso justo de sus quehaceres (Federici, 2013); en otras palabras, el acceso a un salario sirve como paliativo a la dependencia y violencia económica, pero no modifica radicalmente el lugar de las mujeres en la sociedad.

La abolición del trabajo,[1] según Weeks (2020), implicaría un replanteamiento del tipo de trabajos y quiénes son las personas que las realizan. Esto, por supuesto, es de interés primordial para las mujeres sobre quienes se cargan las labores de cuidado y el trabajo doméstico y aunque ambas se han sumado al sector servicios, aún son mal remuneradas y poco valoradas socialmente, aunque volveremos sobre este punto más adelante ya que ahora me quiero detener en lo que Frederic Lordon (2015) ha denunciado en torno a la relevancia del salario en el capitalismo como la mediación de los sujetos con la obtención de sus deseos; deseos mercantilizados e investidos de afectos positivos, lo que anima a las personas a mantenerse en los circuitos de enrolamiento para el trabajo. Esto, ocasionaría una fetichización del salario, sin embargo, las necesidades del capitalismo no encuentran satisfacción con el modelo de salario y han aprendido a utilizar las estrategias que se ha usado para mantener a las mujeres dentro del circuito de cuidado: los afectos alegres e incluso, el amor.

1 Desde el aceleracionismo (Williams & Srnicek, 2021) se habla también de abolición del trabajo, sin embargo, está dirigido a la automatización de la mayor parte de labores mecánicas que pueda ser asumido por la tecnología en un escenario post capitalista en el que el desarrollo tecnológico y sus instrumentos estuviesen al servicio de la comunidad.

Es posible detectar un par de cuñas abordadas desde los estudios feministas y marxistas para comprender cómo operan dos estrategias para sostener la desigualdad laboral: el despojo y el amor romántico. El primero coloca a sujetos en situación de indefensión para la reproducción de su vida de manera autónoma, mientras el segundo funcionó como despliegue ideológico para formar sujetos pasivos y a la espera, es decir, dependientes de quien pudiese ayudar a acceder a bienes materiales para que puedan reproducir sus vidas mientras realizan trabajos domésticos y de cuidados despojados de valor al ser ponderados como menores. De tal forma, la unidad matrimonio quedó sujeta al salario y jerarquizó socialmente a las labores que recibieran la ganancia más cuantiosa por sus rentas, trabajo o inversiones de capital que, usualmente, eran los hombres.

Así, la centralidad de trabajos que absorben el tiempo y la energía como un mandato social para obtener una mediación (el dinero obtenido a través de su forma salario) que, a su vez permita, tanto la reproducción de la vida como la posibilidad de alcanzar deseos construidos por el mismo sistema, se mantiene y queda supeditado a los afectos que inviste este circuito. Con el crecimiento del mercado de servicios y trabajo inteligible que modificó de nuevo a la conformación de relaciones sociales fundadas en torno al trabajo que transforma al proletariado tradicional en el llamado cognitariado[2], la vena afectiva alrededor del trabajo se acrecienta y configura lo que se ha considerado salario emocional (Berardi, 2003; Lordon, 2015).

El crecimiento de los sectores de servicios, trabajo creativo e intelectual colocan la atención al cliente, la inteligencia emocional, la posibilidad de creación, la originalidad artística y el humor como formas de asumirse como sujeto inserto en un mercado laboral que, además, da prioridad a la celeridad y a las evaluaciones constantes. Con el uso masivo de *gadgets*, el salario emocional no se queda solo en el enrolamiento abordado por Lordon que apela a "ponerse la camiseta" o sentirse parte de "la familia" de los lugares en los que se trabaja, sino que se extiende para potenciar la idea de que el trabajo define la vida.

La constante exposición de logros personales y laborales nos aleja de la posibilidad de la abolición del trabajo ya que las personas mismas se constituyen como bien de consumo, como parte de las mercancías que se ofrecen en catálogos virtuales en formato redes sociales en el ciberespacio. La explotación llega aquí a un nivel distinto, ya que, aunque muchas de las acciones de este tipo generan valor que pasa desde la producción de mercancías de la manera más tradicional, como el armado del gadget mismo; éste también se genera por la prestación de servicios, incluidas formas que encajan en lo que se denomina capital erótico (Hakim, 2011) que refiere a la acumulación de capital social (relaciones, contactos) basados en la apariencia o presentación en espacios digitales de la gente. La prestación de servicios, por su lado, requiere de una presteza para el cuidado y trato hospitalario con el que se atiende al cliente[3]; es decir, el buen trato mínimo es mercantilizado por las industrias de servicios de todo tipo.

2 Para Antonio Negri, se debe dejar de lado la idea de reavivar a la clase obrera, ya que para él "la clase del trabajo cognitivo…es la clase que debe ser liberada" (Negri, 2021). La modificación del tipo de trabajo también apunta al cuestionamiento de los sujetos políticos en torno a él.

3 De esta manera, un cliente sustituye al huésped o visita, un amigo, un camarada o un colega; el buen trato mercantilizado y su generación de valor sustituye formas de solidaridad que antes se daban a través de vínculos socio afectivos.

En cuanto a las formas de enrolamiento y trabajo de la que hemos hablado, nos encontramos con que en el trabajo creativo y de desarrollo tecnológico, el pago, en muchas ocasiones, aún se encuentra en los términos de salario emocional conformando lo que Franco Berardi denomina cognitariado:

> La clase virtual ha descubierto que es, además, cognitariado, es decir, trabajo cognitivo dotado de un cuerpo social y carnal, que es sometido consciente o no al proceso de producción de valor y de mercancía semiótica, que puede ser sometido a explotación y estrés, que puede sufrir privación afectiva, que puede caer en el pánico, que incluso puede ser violentado y muerto. La clase virtual ha descubierto un cuerpo y una condición social. Por eso ha dejado de sentirse clase virtual y ha empezado a sentirse cognitariado. (Berardi, 2003, p. 13)

Vale la pena pensar que en este contexto podríamos agregar la noción de capital virtual en donde buena parte del trabajo se vuelca a la construcción de sí como mercancía. Es importante resaltar que en este esquema de acumulación de capital la ganancia no se traslada al salario o ésta no se dirige directo a quien se ofrece mercancía: son las empresas mediadoras entre la persona-mercancía y el consumo las que mantienen la lógica de acumulación, es decir, las empresas trasnacionales que asumen el plusvalor de la creatividad, los servicios y la venta de imagen son las desarrolladoras de redes sociales y apps. Este panorama nos enfrenta a un par de preguntas más, ¿de qué manera impactan estas mediaciones tecnológicas al trabajo en América Latina? Y, ¿cómo afecta esta mediación al trabajo femenino en Abya Yala? A continuación, abordaremos algunos problemas respecto a la primera.

2. Tecnología y división internacional del trabajo en el capitalismo tecnológico

Debemos comenzar por aclarar que a los problemas en torno al trabajo se suma no sólo la ideología que coloca al trabajo y su mediador de deseos, el salario, como centro de la vida sino la diversidad de tipos de trabajo a la que nos enfrentamos y cómo éstos configuran subjetividades. El trabajo artesano que conformó la noción de gremio y su transformación a partir del trabajo fabril que conformó la identidad obrera en muchos de los espacios urbanos del mundo ha sido desdibujado por procesos de automatización y dispositivos de desarticulación política en torno a sus actividades, nos encontramos también ante un enorme número de trabajadores y trabajadoras en el ámbito de los servicios, además de una explosión de trabajos denominados creativos dedicados a sectores ampliamente demandantes como las finanzas, el desarrollo de plataformas y el entretenimiento.

Cabe decir que el panorama laboral enfrenta problemáticas graves a revolver que se mantienen en lógicas de extracción del plusvalor del trabajo por sobre cualquier parámetro ético, ya sea de manera ilegal como el trabajo forzado o la neoesclavitud, hasta las que se hacen de forma legal como la extracción de valor del trabajo no pago de mujeres dedicadas a actividades ligadas al cuidado y la reproducción de la vida o la explotación de jóvenes a través del sistema de

pasantías. También es importante mencionar que este amplio panorama en todos sus escenarios e imbricaciones se encuentran atravesadas por el ordenamiento geopolítico; por ejemplo, Saskia Sassen (2003), Arlie Hochschild (2013) y Avtar Brah (2011) y Nancy Fraser (2020) han demostrado la construcción de circuitos de migración de mujeres de países del sur global hacia países del norte global para realizar trabajos de cuidado de menores, adultos mayores y trabajo doméstico, lo que crea una brecha de cuidado con los y las menores de los países de origen que Fraser denomina cadena global de cuidados.

Este orden geopolítico atraviesa la mayor parte de actividades laborales, pero también las formas en las que se desarrolla, producen, circula y se utiliza la tecnología. El despliegue científico y tecnológico se encuentra mediado por intereses funcionales al sistema capitalista en su ordenamiento sistema-mundo, por lo que mucho de su quehacer se avoca a productos militares y productos dirigidos al consumo masivo. Esto, sin embargo, está condicionado al papel que cada país ocupa en este orden. Así, tanto los recursos de desarrollo y aplicación en ciencia y tecnología tienen espacios privilegiados en el norte global mientras los del sur, según nos señalan los pensadores dependentistas, tienen el rol de países armadores, consumidores e, incluso, lugar de desecho de chatarra o basura tecnológica.

Desde los pensadores cepalinos, dependentistas o decoloniales se señala constantemente la división desigual del trabajo. Para los usos del trabajo mediado por dispositivos y apps esta lectura no es ajena, ya que la disposición de cuerpos para trabajo y consumo, así como la extracción de datos se llevan a cabo en esas diferencias entre países. Desde el diseño y la confección de tecnología y aparatos específicos –con todas las piezas que cada producto requiere— salidos de espacios del Norte global como Silicon Valley pasando por la cadena productiva de ensamblaje ubicada principalmente en países orientales hasta la cadena de distribución y consumo que llega hasta los últimos rincones del mundo, sin olvidar el proceso extractivista de minerales necesarios para algunas piezas se muestra y afianza la diferencia geopolítica.

A la par de lo descrito, el surgimiento de las Startups a lo largo y ancho del mundo cuya intención es lanzar los nuevos emprendimientos tecnológicos que constituyan a los nuevos "unicornios"[4] ha acelerado la adquisición de conocimientos de programación que, sin embargo, permite ganancias solo a algunas cuantas personas: "El infinitamente pequeño cognitariado de trabajadores intelectuales de élite se reduce cada año que pasa, y cada vez en mayor medida, al abrirse lugar la automatización algorítmica entre las esferas de trabajo afectivo e intelectual" (Williams & Srnicek, 2021, pp. 37-38). Lo que nos coloca frente a un ejército de reserva del trabajo cognitivo.

Esto tiene que ver con la parte final de la cadena de despliegue de mediación tecnológica en el contexto actual, son pocos los proyectos que consiguen convertirse en artefactos sociales,[5] es

4 Se nombra así a las Startups o empresas que ofrecen productos servicios a través de apps que han sido fundadas por personas menores de 40 años y que han alcanzado ganancias de mil millones de dólares sin cotizar en las bolsas de mercado de valores.

5 "Al mismo tiempo, para poder funcionar, los algoritmos deben existir como parte de ensamblajes que incluyen hardware, datos, estructura de datos (como listas, bases de datos, memoria, etc.) y los comportamientos y acciones de los cuerpos. De hecho, para que el algoritmo llegue a ser software social 'debe obtener su poder como artefacto social o cultural y proceso por medio de una adaptación cada vez mejor a los comportamientos y a los cuerpos que acontecen en su exterior." (Terranova, 2021, pág. 95)

decir, aquellas propuestas que se vuelven cotidianas; extensiones de comunicación, interacción, entretenimiento y consumo. Las más grandes, Facebook, Twitter, TikTok, Instagram, difícilmente tienen competencia por parte de empresas provenientes del Sur global.

En este contexto, la *gadgetry* y la automatización del algoritmo representan un par de situaciones a abordar en la reestructuración del trabajo en general y, del trabajo de las mujeres en particular. El primero se trata de un proceso de secuestro del capitalismo del desarrollo tecnológico a partir del cual "lo único que se desarrolla es un conjunto de aparatos [gadgetry] dirigidos al consumo ligeramente mejorado. Incesantes repeticiones del mismo producto de base sostienen la demanda marginal de consumo a expensas de la aceleración humana" (Williams & Srnicek, 2021, p. 40). Estos aparatos, repetidos, son los que condensan la mayor parte de nuestras comunicaciones y la forma de representar y expresar muchas de nuestra necesidades y actividades, agudizado en el contexto de la pandemia.

Por otro lado, la automatización de algoritmos nos enfrenta a un cálculo que procesa nuestras necesidades de consumo, nuestros altibajos afectivos y emotivos, así como el uso de nuestro tiempo. De tal manera que parece capaz de encontrarse un paso delante de nuestros deseos gracias al colonialismo de datos (Mejías & Couldry, 2019) y su procesamiento para conseguir tales proyecciones. Tanto la *gadgetry* como la automatización de algoritmos permiten que los y las trabajadoras sean enroladas a través de horarios flexibles o, dicho de otra manera, con disponibilidad constante, sin ningún compromiso laboral que asegure derechos sociales. Las apps que se encargan de mediar entre las trabajadoras y los empleadores no aseguran más que un intercambio monetario con una tarifa acordada por ella y que puede ser modificada según la demanda. Quien trabaja en este formato no recibe un pago total por su trabajo, como sucede en el trabajo salariado tradicional, además, la aplicación no provee ningún medio ni herramienta de trabajo o si se le da a quien trabaja para ella, le quita otro porcentaje de su ganancia. De tal manera que se continúa con el proceso de acumulación a partir del trabajo de otros y otras al desarrollar un pequeño programa con algunos candados de seguridad.

Es necesario decir que quienes llevan a cabo trabajos en aplicaciones de economía colaborativa en muchas ocasiones son aquellas personas que no han conseguido insertarse a un mercado laboral cada vez menos estable en aras del discurso de flexibilidad que elimina el piso de seguridad social del Estado de bienestar. El neoliberalismo digital, por otro lado, —y para ahondar en las diferencias de clase y lugar de origen- permite que surjan personas llamadas nómadas digitales que son las personas que trabajan a distancia y que cuentan con capital cultural al tener dominio en inglés y cuentan con el equipo necesario para realizar trabajo creativo desde cualquier lugar del mundo; al recibir salarios pagados en dólares, los nómadas pueden costear una vida tranquila en el Sur global. Esto trae problemas a las ciudades del sur global como el reciente debate en México acerca de un fenómeno recién nombrado gentrificación neocolonial para señalar el aumento del costo de vida en pueblos de playa y algunas ciudades gracias a los nómadas digitales que llegan a habitar temporalmente a estos lugares.[6]

6 Stefania Milán y Emilio Treré hablan de Estados algorítmicos de excepción para referir a los procesos de desigualdad Norte-Sur globales a partir de la utilización de Big Data que van desde los controles de fronteras a través de los cuales se reúnen datos para procesar la alteridad hasta las desigualdades en la oferta de trabajo bajo demanda que se relacionan con lo descrito (Milan & Treré, 2019).

Es necesario resaltar cómo los andamiajes conformados por trabajo, mediación tecnológica y género precisan la reflexión de un par de conceptos clave para comprender el alcance de los problemas abordados: el cuerpo y las emociones. Cuando se habla de virtualidad en algunas ocasiones se supone que el cuerpo desaparece o se abstrae en mera representación y, aunque esta segunda importa porque condensa los imaginarios y proyecciones sobre las que se presenta una subjetividad mediada por la imagen; el cuerpo se encuentra presente desde la forma en la que nuestros sentidos se conectan a los diversos dispositivos hasta las formas de representación en espacios virtuales y las consecuencias psicológicas y de salud por el uso y el constante flujo de información (Berardi, 2003).[7] La disputa de la economía de la atención[8] interpela al cuerpo, la vista y la atención, los ojos y el cerebro; la piel en el rebote del teclado táctil, el sonido de las notificaciones y, para las mediaciones laborales, el cuerpo busca el espacio para mostrar el valor de su trabajo vivo, es decir, lo que de su cuerpo se puede extraer a través de plusvalía.

Para el caso de la economía colaborativa y las labores que se ofrece a las mujeres realizar a partir de su tiempo, supuestamente libre, la generización del trabajo no desaparece, se extiende so pretexto de ingreso extra o de empoderamiento a partir de contar con él. Así, el cuerpo se mantiene a la expectativa de la oportunidad de ser explotado sin soltar la herramienta de hiper estimulación que será también la que la mantenga en contacto con quien la contrata y le dará acceso a los bienes de mercado a los que se puede acceder a partir de la mediación tradicional salario.

Esta hiperestimulación estará acompañada de mensajes enviadas desde la app para mantener a las usuarias enroladas en promesas de bonos por cantidad y tiempo dedicado a la app, parte de la gamificación del trabajo: alcanzar metas aparentemente simples sin importar tiempo y esfuerzo con mira en una recompensa mientras la pantalla se vuelve una extensión de la mirada, el contador de pasos que da sentido e indica lo cerca que nos encontramos a alcanzar la promesa: 1, 2, 3, 10 servicios en menos de dos horas... puntos extra en la extracción de valor a través del trabajo.

El trabajo de las mujeres se encuentra entonces extendido. La tecnología no ha ahorrado dobles o triples jornadas ya que como señala Silvia Federici, si se desarrollaron algunas máquinas para realizar labores como el lavado de ropa, el sistema impone entonces estándares de blancura y códigos de vestimenta más exigentes (Federici, 2013). Es por esto que el uso de la tecnología se encuentra en disputa, no se trata de una herramienta per se para el sistema capitalista patriarcal colonial. Por lo que, a continuación, se revisarán algunas de las formas de uso y resistencia en el uso de las tecnologías computacionales que han surgido desde Abya Yala.

7 Berardi refiere a las afecciones relacionadas a la ansiedad por la velocidad de flujos tecnológicos y de información.

8 Economía de la atención refiere a la múltiple cantidad de estímulos que recibimos de diversos dispositivos tecnológicos y que compiten entre sí por nuestro tiempo y atención.

3. Resistencias y reapropiaciones de epistemes tecnológicas desde América Latina

El desarrollo tecnológico y, en especial, de la cibernética ha sido utilizado por los países del Norte global para el perfeccionamiento de tecnología militar. A pesar de los usos de guerra, es importante resaltar que algunos de estos conocimientos también han servido para experiencias de un espectro político alejado del capitalismo como la experiencia chilena de socialismo cibernético, Cybersyn, un "sistema de planificación en red que utilizó los últimos avances en cibernética al servicio del programa de gobierno socialista de Allende..." (Avenassian & Reis, 2021, p. 28). Hugo Chávez echó a andar el proyecto Red Patria:

> ...una plataforma informática [...] para facilitar la formación, comunicación y organización entre colectivos y comunidades, y se presenta como una herramienta alternativa a las redes sociales mercantiles -Facebook, Twitter, WhatsApp, entre otras- utilizadas por algunos gobiernos para acumular información, controlar y espiar a ciudadanos y ciudadanas en diferentes naciones. (Conatel, 2015)

Y aunque es un proyecto que Nicolás Maduro no consigue consolidar aún, se ha mantenido como una propuesta respaldada por un estado organizado en torno al llamado socialismo del siglo XXI. Por otro lado, el surgimiento de grupos críticos al capitalismo tecnológico presentes en espacios como el Manifiesto por una política aceleracionista (Williams & Srnicek, 2021) o el Manifiesto Xenofeminista (Hester, 2019) que retoman preceptos marxistas, la crítica al universalismo y colonialismo de datos (Milan & Treré, 2019) (Mejías & Couldry, 2019) o el surgimiento de grupos ciberfeministas en América Latina (Duhau, Rocha, & Flamini, 2021) dan muestra de la necesidad de repensar y reorganizar el uso de las mediaciones tecnológicas presentes en nuestras cotidianidades que están muy ligadas a un orden geopolítico desigual.

Si colocamos este panorama y lo observamos frente a la situación de las mujeres y el desarrollo y uso de la tecnología, Irene Soria (2021) nos plantea algunos escenarios: las mujeres, sobre todo en nuestras latitudes, han estado fuera de la producción e innovación tecnológicas; las mujeres destacadas en estos ámbitos usualmente son menos visibles que los varones y sus aportes; los avances enfocados a este sector se centran en el desarrollo de tecnología doméstica y se vinculan a la división sexual del trabajo. Ambas cuestiones ayudan a construir una generización de la técnica, la tecnología y, agregaríamos, de la herramienta.

Al pensar esto en los desarrollos computacionales, las cosas no son muy distintas. Basta una mirada rápida a los dueños de las empresas más grandes de este rubro u otros que se usan y consumen de forma masiva como los videojuegos, a pesar de la aparición de cada vez más mujeres en comunidades gamers o hackers, incluidas algunas experiencias latinoamericanas de hackfeminismo, ciberfeminismo o tecnofeminismo, ciberpunk, geekgrrrls o tecnochamanismo. Esto, por otro lado, abre espacios de resistencia y busca subvertir el carácter patriarcal y neocolonial de la generación y uso de la tecnología como las estrategias de seguridad ante el colonialismo de datos

de empresas del norte global de usuarios y usuarias del sur global, armado y reparación contra los procesos de obsolescencia programada o el uso de código abierto y el registro de la investigación y creación artística con permisos de Creative Commons.

Por otro lado, surgen cada vez más organizaciones de trabajadores y trabajadoras de plataforma organizadas en pequeños intentos de sindicatos, varias comunidades rurales y de pueblos originarios acuden a los gadgets y aprovechan las condiciones de conectividad para resguardar y circular la memoria de sus colectividades. Esto apunta a que, aunque la gadgerización del mundo avanza, las formas de reapropiación de herramientas tecnológicas brotan desde diferentes contextos y con cada vez mayor fuerza. Frente a los optimistas tecnológicos que auguran un futuro feliz a partir del desarrollo tecnológico o los aceleracionistas de izquierda, las experiencias concretas de organización comienzan a buscar alternativas a la muy señalada alienación en los procesos de gadgetry o el colonialismo de datos. Aprender de las experiencias no capitalistas de uso de este tipo de organización en torno al trabajo, el Estado o las organizaciones es parte de las labores apremiantes para quienes esperamos habitar un mundo postcapitalista.

Referencias

Ámbito. (2021, 26 de febrero). WhatsApp reveló su impactante número de usuarios por mes. https://cutt.ly/gKXy5kG

Avenassian, A., & Reis, M. (2021). Introducción. En A. Avenassian, & M. R. (comps), *Aceleracionismo. estrategias para una transición hacia el postcapitalismo* (pp. 9-32). Caja Negra.

Berardi, F. (2003). *La fábrica de la infelicidad. Nuevas formas de trabajo y movimiento global.* Traficantes de sueños.

Brah, A. (2011). *Cartografías de la diáspora: identidades en cuestión.* Traficantes de sueños.

Conatel. (2015, 8 de mayo). *Red Patria: plataforma venezolana para interconectar a los movimientos sociales*. Conatel: http://www.conatel.gob.ve/red-patria-plataforma-venezolana-para-interconectar-a-los-movimientos-sociales/

Duhau, B., Rocha, T. W., & Flamini, A. (2021). Un cuarto compartido y conectado a la red: entrecruzamiento entre mujeres, literatura e Internet en América Latina. *Debate Feminista*, 19-45.

Federici, S. (2013). *Revolución en punto cero. Trabajo doméstico, reproducción y luchas feministas.* Traficantes de sueños.

Fernández, R. (2021, 17 de febrero). Tiempo medio diario empleado en redes sociales a nivel mundial 2012-2020. *Statista*. https://cutt.ly/NKXuihG

Fraser, N. (2020). *Los talleres ocultos del capital. Un mapa para la izquierda.*Traficantes de sueños.

González, V. M. (2021, 16 de abril). Cuántos suscriptores tiene Netflix, HBO, Disney+, Apple TV+ y Amazon Prime Video. *Revista GQ*. https://cutt.ly/WKXuxop

Hakim, C. (2011). *El Capital Erótico: El poder de atraer a los demás.* Debate.

Hester, H. (2019). *Xenofeminismo. Tecnologías de género y políticas de reproducción.* Caja negra.

Hochschild, A. R. (2013). *La mercantilización de la vida íntima. Apuntes de la casa y el trabajo.* Katz editores.

Lordon, F. (2015). *Capitalismo, deseo y servidumbre. Marx y Spinosa.* Tinta Limón.

Mejías, U., & Couldry, N. (2019). Colonialismo de datos: repensando la relación de los datos masivos con el sujeto contemporáne. *Virtualis*, 78-97.

Milan, S., & Treré, E. (2019). Big data from the South(s): Beyond data Universalism. *Television & New Media*, 319-335.

Milenio. (2021, 11 de febrero). ¡Cupido digital! Usuarios de apps de citas se duplicaron en 2020. *Milenio.* https://cutt.ly/TKXuESG

Negri, A. (2021). Reflexiones sobre el "Manifiesto por una política aceleracionista". En A. Avanessian, & M. R. (comps), *Aceleracionismo. Estrategias para una transición hacia el postcapitalismo* (pp. 77-90). Caja Negra.

Sassen, S. (2003). *Contrageografías de la globalización Género y ciudadanía en los circuitos transfronterizos.* Traficantes de sueños.

Soria-Guzmán, I. (2021). *Mujeres hacker, saber-hacer y código abierto: tejiendo el sueño hackfeminista.* LiminaR.

Terranova, T. (2021). Red Stack Attack! Algoritmos, capital y la automatización del común. En A. Avanessian, & M. R. (comps), *Aceleracionismo. Estrategias para una transición hacia el postcapitalismo* (pp. 91-110). Caja Negra.

Weeks, K. (2020). *El problema del trabajo. Feminismo, marxismo, políticas contra el imaginario e imaginarios más allá del trabajo.* Traficantes de sueños.

Williams, A., & Srnicek, N. (2021). Manifiesto por una política aceleracionista. En A. Avanessian, & M. Reis, *Aceleracionismo. Estrategias para una transición hacia el poscapitalismo* (pp. 33-48). Caja Negra.

AUTORA

Gabriela González Ortuño. Universidad Nacional Autónoma de México, Ciudad de México, Facultad de Filosofía y Letras. gabrielagonzalezo@filos.unam.mx

The Symbol of the Mask

El símbolo de la máscara

Julio Martín Alcántara Carrera



ABSTRACT

The *Zapatista* Indigenous Movement from Chiapas, Mexico is an example of the anthropological dynamics between the visible and the invisible in Western culture and the possible revolution of perceiving reality as such since they had to cover their faces with masks in their rebel anti-system movement in order to be considered as having the same dignity as other human beings: they performed a revolutionary act that changed the symbolic order of the visible by the public exhibition of their colonial submission. The mask *gave* them a face, disrupting the order of the visible with uncanny faces. In this article, a nondual model is proposed to capture the inessential ground of the given composed of endless perspectives in continuous transformation by the generation of ontological novelty: an open cognitive horizon of symbolically empty points of view irreducible to one perspective. For Krishnamurti, the revolutionary act is to *see without an image* in order to phenomenologically attend to things as they are beyond the known and the unknown such as Stilinović and Malevich pursued the dissolution of symbolic representations through art for the transformation of human reality.

Keywords: mask; visibility; rite; paratopic force; terra ignota.

RESUMEN

El Movimiento Indígena Zapatista de Chiapas, México, es un ejemplo de la dinámica antropológica entre lo visible y lo invisible en la cultura occidental y la posible revolución de la percepción de la realidad como tal, ya que tuvieron que cubrir sus rostros con máscaras en su movimiento rebelde antisistema para ser considerados con la misma dignidad que los demás seres humanos: realizaron un acto revolucionario que cambió el orden simbólico de lo visible mediante la exhibición pública de su sometimiento colonial. La máscara les dio un rostro, trastocando el orden de lo visible con rostros insólitos. En este artículo se propone un modelo no dual para captar el terreno inesencial de lo dado compuesto por infinitas perspectivas en continua transformación por la generación de novedad ontológica: un horizonte cognitivo abierto de puntos de vista simbólicamente vacíos e irreductibles a una perspectiva. Para Krishnamurti, el acto revolucionario es ver sin imagen para atender fenomenológicamente a las cosas tal y como son más allá de lo conocido y lo desconocido como Stilinović y Malevich perseguían la disolución de las representaciones simbólicas a través del arte para la transformación de la realidad humana.

Palabras clave: máscara; visibilidad; rito; fuerza paratópica; terra ignota.

INFORMATION
https://doi.org/10.46652/resistances.v3i5.88
ISSN 2737-6222 |
Vol. 3 No. 5, 2021, e21088
Quito, Ecuador

Submitted: April 05, 2022
Accepted: mayo 13, 2022
Published: mayo 18, 2022
Continuous publication
Dossier Section | Peer Reviewed





AUTHOR

Julio Martín Alcántara Carrera
École des hautes études en sciences sociales EHESS - Francia
julio.alcantara@egs.edu

Conflict of Interest
The author declares that there is no possible conflict of interest.
Funding
Conacyt, Mexico, doctoral fellowship.
Acknowledgments
I thank Alexis Rivera for corrections to the first version of this article.
Note
The article is a product of my research on the epistemic foundations of human thought.

PUBLISHER



1. Argument

The members of the *Zapatista* Revolutionary Indigenous Movement from Chiapas, in the Mexican Southeast, have chosen to cover their faces, as a political statement and symbolic gesture, with *pasamontañas* so long as they are recognized as human beings deserving the same dignity as the ones who decide the order of the visible. A pasamontañas is a particular *balaclava* that has been used in Latin America by some guerrilla movements. It was known in the 19th century as an Uhlan cap or Templar cap. The name comes from their use at the Battle of Balaclava, during the Crimean War in 1854, and refers to a town near Sevastopol in the Crimean Peninsula, where British troops there wore knitted masks to stay warm.

> If we call this [...] mode of human activity "gesture", we can then say that gesture, as pure means, breaks the false alternative between making that is always a means directed to an end –production– and action that has its end in itself –praxis– but also and above all that between an action without a work and a necessarily operative action. Gesture is not in fact simply lacking a work, but instead defines its own special activity through the neutralization of the works to which it is linked as means (the creation and conservation of law for pure violence, quotidian movements directed at an end in the case of dance and mime). That is to say, it is an activity or a potential that consists in deactivating human works and rendering them inoperative, and in this way, it opens them to a new, possible use. This holds both for the operations of the body and for those of the mind: gesture exposes and contemplates the sensation in sensation, the thought in thought, the art in art, the speech in speech, the action in action. (Agamben, 2018, p. 84)

Visible here means known, accepted, normed, and even existent. By this action they show openly that they do not exist in the same way as certain Western communities given that Western values —such as freedom, self-determination, dignity, life— have not been applied to them in spite of having universalist pretensions. By the term *Western values*, which I use for convenience, I mean the set of values considered to be necessary for actual phenomenal living interactions. However, one must take into account that this set of values is not the appropriate state of possible living interactions that assures an actual and respectful interaction. Otherwise, as it tends to happen, other communities should portray Western values in order to be really free. This is frequently associated to the notion that, if such communities fail to free themselves in the Western way, they should be freed from their slavery by Western powers. In this sense, slavery means to live with an identity foreing to that of the center of visibility, i.e. the West, that seeks to apply its cultural mindset to other collectives, implementing those distinctions without taking into account the material dynamics of others ecosystems. However, states of minimal attribution of dignity and respect may be achieved similarly under other non-Western values. This symbolic alienation triggers the emergence of revolutionary movements that attempt to reshape the restricted values attributed to the given.

Dual models of reality with settled identities and partial cognitive horizons will inevitably give place to revolutionary endeavors, from unseen fields of human experience to unrecognized

human collectives. In contrast, nondual models enable an open interaction with the given and its symbolic framework. The unknown field of reality will be symbolically framed in this nondual approximation under the concepts of *Terra Ignota* and the *paratopic force*, i.e. the unified vision of reality (represented as "an unknown land") and the actualization of the given respectively.

2. Objective

The objective of this article is to discuss how symbolic frameworks belonging to partial partitions of reality give place to revolutionary movements like the *Zapatista* given that the main epistemological issue of dual frameworks like the Western one is that they do not take into account phenomenologically the inessential ground of the given as an element that enables the relativization of the existing symbolic references while being open to other phenomenal encounters unforeseen by current models of reality.

In 3.1, I underline the lack of attention to and awareness of the whole phenomena that compose reality that stems from a state of lack of empathy to the other based on dual models with fixed symbolic identities. In 3.2, the *Zapatista* Movement is presented as an anthropological example that helps us disentangle the dynamics of the visible and invisible in the dual symbolic framework of the West, where this movement managed to bring to the public sphere the archaic experience of the mask through their *pasamontañas*, which portrays them as hidden forces of the living beyond Western actual recognition of equality. In 3.3, I address the fact that symbols were once an expression of freedom that has progressively been normalized as the nature of reality, causing great harm to the unexpected development of nature and life under the so-called objectivity. In 3.4, I defend the idea that human beings belong to a nondual ontology composed of endless perspectives of the given that cannot be reduced to any of them, since this radical inclusion of endless perspectives is what makes reality possible. In 3.5, the self-conscious mask is proposed as a paradoxical tool that has been revolutionarily employed by the Zapatistas, artists, and others to express something beyond the current symbolic constraints through other liminal symbols. The symbol of the mask can be generalized to any analogy within a symbolic language.

As a preliminary conclusion I advance that the dual Western cosmovision has itself symbolically masked the phenomenal world by means of fixed symbolic identities and through a misconception of the inessential nondual ground of the given, thus inhibiting the perceptual and cognitive development of their agents and the actual recognition of non-Western collectives: while agents have been regarded as *subjects*, the Other, represented by non-Western collectives and nature, has been abused and destroyed. The alienation in such a dual cosmovision has arrived to the point of denying human freedom up to the point that its logic is deemed to be rationally dismissable due to a lack of logical and ontological grounding, e.g. if the dynamical systems of the universe gave rise to evolutionary processes, these systems cannot be closed to evolutionary transformations: the emergence of human consciousness is the demonstration of the nondual creation of novelty within the inessential ground of the given.

Figure 1. The Symbol of the Mask”,



Source: Pilar Sekho, based on Julio Alcántara's visual concept for this article.

3. The Symbol of the Mask

Why do we need a symbolic frame to recognize life conditions of other cultures with the same degree of dignity as ours? Present common sense, embodied by Western values and implemented through past historical events, suggests that without a symbolic frame it is not possible to grasp another, for the assumption is that we do not perceive the phenomenal realm without mediations. If this were the case, it would be arguable that the symbolic realm causes the adequate perception of the phenomenal one, which is in itself debatable.

3.1 Exposition of the problem

On the one hand, if dual epistemological frameworks pursue a truthful explanation of phenomena without being analogically closed to dynamics beyond their explanatory scope, they have to recognize the inessential ground of the given. On the other hand, nondual frameworks have to clarify the status of the symbolic realm of representation in their ontology, since symbolic references of nondual frameworks are theorized on the basis of a variety of metaphysical orders: from defining the ontology of reality as a mathematical structure to the inessential ground of reality. The former defended by Max Tegmark under the spectrum of current scientific practices and the latter created originally within Indian culture. In what I put forward in *Imago Orbis* (Alcántara, 2021), I propose a nondual model of reality based on first principles for the scientific study of consciousness' emergence and of the causal structure of experience that assembles a unified epistemological framework from logic, metaphysics and physics to biology, neuroscience and ethics. This model underlines the abstraction of the conscious agent departing from concrete determinations to enable an adequate understanding of interdependent arising of unified pro-

cesses in the open-ended universe whose evolving dynamics deploy complexity by simple rules of interaction under three causal layers: self-organized dynamics of energy, autopoietic biosystems and self-consciousness. Since every phenomenal unity expresses singularly the whole dynamical composition of the systems, the greatest variety of the dynamical systems is necessary for its continuous evolution: diversity of views implements a multidimensional concrete reality.

The nondual ontology of reality is expressed through symbols for the sake of creating a common epistemic ground, because they are just sonorous, pictorial and abstract devices, framed by human perception, by which to realize the self-conscious deployment of the universe from human monadic interactions. Monad means an indivisible unity. It comes from the neoplatonic tradition of Plotino and later recovered by G. W. Leibniz and contemporary neuroscientists like Humberto Maturana and Francisco Varela. The inessentiality of reality means that the metamorphosis of the given is, at least, beyond the present human cognitive grasp due to the emergence of novel dimensions of interaction and to the colossal variety of combinatorial possibilities entailed in the perceived cosmos and their interdependence. The combinatorial dynamics of a spatial point in movement within the known dynamical systems of the universe is non-ergodic, i.e. that such a point has more states than the ones it has spatially gone over, at least, from the beginning of the universe so far known. There is no central tendency in the probability distribution of a point in a dynamical system by which it could be accurately described based on current theories, e.g. the human system has been deployed through non-ergodic autopoietic dynamics out of equilibrium. Complexity is thus not an outcome of interactions. Rather, the guiding rule for the creation of novelty is theoretically grounded on the Leibnizian Principle of Identity of Indiscernibles.

Epistemological frameworks, dual or nondual, create communities based on their practices and symbolic references that bind together irreducible differences among phenomenal singularities such as human beings. These symbolic languages should comprise the factual and symbolic recognition of the inessential ground of the given to enable an open interaction with the contingency of reality through *an attention without images* that ought to frame the perception of the Other, be it in a natural reserve in the jungle or in an interaction with a sentient being, thus avoiding the spread of an artificial sense of homogeneity and enabling the emergence of novelty.

Dual theoretical standpoints can hardly be sustained under a nondual ontological ground given that the perceptual specificity of human beings should be analogically encountered in other sentient beings under an evolutionary process, but expressed by different biological structures, which produce uncanny manners of relating to the environment, e.g. the animal kingdom manifests a great variety of perceptual and cognitive abilities irreducible to human perception or symbolic language. This lack of empathy and self-conscious development of dual approaches surrounds the treatment towards sentient and other human beings with a false necessity of a symbolic frame for understanding phenomenal interactions: these approaches imply that it is not possible to understand other living conditions without a previous representation. The polemical issue is that, in order to deserve recognition, one has to fit the cosmovision of the one who is materially able to give such recognition under a partial model of reality.

> Now, first of all there is no method. Because any method, system repetition or habit, is essentially part of the corner of that field. The first thing is to see the actual fact of the little corner and what its demands are. Then we can put the question, "How can we make the whole field completely sensitive?", because in that lies the only true revolution. When there is total sensitivity of the whole of the mind, then we will act differently; our thinking, feeling, will be wholly of a different dimension. But there is no method. Don't say, "How am I to arrive, achieve, become sensitive?"–you can't go to college to become sensitive, you can't read books or be told what to do to become sensitive. This is what you have been doing within that corner of the field, and it has made you more and more insensitive, which can be seen in your daily life, with its callousness, brutality, and violence. [...] So we become callous because we are functioning, living, acting, within the small petty little corner of a distorted field. (Krishnamurti, 1973, p. 191)

The bottom predicament is that the Other has been misconceived, because we are not paying attention to actual phenomena, including our own episteme. This lack of awareness triggers wrong projections of the identity of oneself and the Other. Humans tend to name things without knowing how to embody their understanding. Instead of placing an abyss in the center of meaning in order to be continuously attentive of the manifestation of the real, humans nowadays are themselves the abyss, since they are submerged in an iteration of imposed values determined by the order of the visible, which causes a homogenization of human diversity and a loss of the potentiality of human creativity. However, life is not reducible to one cultural expression under the ontological structure of reality, which is composed by infinite singular perspectives of the universe (Alcántara, 2021).

Symbolic languages must take into account the factual and symbolic recognition of the inessential ground of the given because they originated from the radical experience of being before the absolute contingency of reality, which gave place to the feelings of wonder and perplexity and their manifestation in myths: culture provides a field for the expression of diversity in a unified intelligible soil. Notwithstanding, we have been taught that the world has already succeeded in attaining its ultimate development and that it has been so difficult to reach this progress that risking what we have for another possible circumstance would bring a worse situation for the global community. The assumption is that in order to change the order of things much violence and offering would be needed and such cost is unaffordable. For the *Zapatistas* the destruction of life and nature in their environment are already sufficiently real, so much so that they have to raise awareness about these damages. They have purposely destabilized the order of the visible by bringing the hidden force of nature through self-conscious action, by mystifying everyday life with the introduction of *alien* unknown practices into the public sphere: a mask gave them a recognizable face in the public sphere.

3.2 The archaic experience of the mask

In this section, the *pasamontañas* of the *Zapatista* Movement is presented as an example of the effects that dual models of reality that do not take into account the inessential field of reality produce in the form of revolutionary uprisings due to their settled symbolic identities.

The uprising of the *Zapatista* movement, deemed rebel and anti-system, took a stance on January 1th, 1994 against the order of the visible with the affirmation that they are the others, the unrecognized, the forgotten from the encounter of the two civilizations on October 12th, 1492. On this same day, the North American Free Trade Agreement (NAFTA) was launched. They took up the slogan "Tierra y libertad", previously used by the Mexican revolutionary leader Emiliano Zapata who pursued the ideals of freedom and sustenance for everyone. This use of the slogan "Land and Freedom" was inspired by the Mexican anarchist Ricardo Flores Magón, originally used by the Russian revolutionary organization *Zemlya i Volya* in 1878.

This social movement provoked a violent reaction from the order of visibility, which constantly harassed their autonomous territory, called by them *Caracoles* –it means snails to point out an analogy of the persevering path of the snail with its slow but constant movement such as the long term process of the *Zapatistas*– and mainstream media discredits them as violent and retrograde from the positivist standpoint of the so-called scientific and technological progress. The embodiment of the unknown through the mask contradicts the fundament of the visible, which acknowledges materiality and reality through the implicit veil of the symbolic definition determined by the extent of the visible. If the guard of law cannot see your whole face, how can you be trusted?

> So once again, what is one to do? All that one has to do is to see. See the corner, the little house that one has built in a corner of a vast, an immeasurable field; and living there, fighting, quarrelling, improving (you know all that it is going on there), *see it*. And that is why it is very important to understand what it means to see, because the moment there is conflict you belong to that isolated corner. Where there is seeing there is no conflict. That is why one has to learn from the very beginning–no, not the beginning, but now–to see. Not tomorrow, because there is no tomorrow–it is only the search for pleasure, or fear, or pain that invents "tomorrow". (Krishnamurti, 1973, pp. 192-193)

In the Fourth Declaration of the Lacandona Jungle in 1996 they stated:

> No morirá la flor de la palabra. Podrá morir el rostro oculto de quien la nombre hoy, pero la palabra que vino desde el fondo de la historia y de la tierra ya no podrá ser arrancada por la soberbia del poder. Nosotros nacimos de la noche. En ella vivimos. Moriremos en ella. Pero la luz será mañana para los más, para todos aquellos que hoy lloran la noche, para quienes se niega el día, para quienes es regalo la muerte, para quienes está prohibida la vida. Para todos la luz. Para todos todo. Para nosotros el dolor y la angustia, para nosotros la alegre rebeldía, para nosotros el futuro negado, para nosotros la dignidad insurrecta. Para nosotros nada. (Comandancia del Ejército Zapatista de Liberación Nacional, Comité Clandestino Revolucionario Indígena, 1996) [The flower of the word will not die. The hidden face of whoever names it today may die, but the word that came from the bottom of history and earth will no longer be able to be torn away by the pride of power. We were born from the night. We live in it. We will die in it. But the light will be tomorrow for the most, for all those who today cry the night, for whom day is denied, for whom death is a gift, for whom life is forbidden. For all the light. Everything for everyone. For us the pain and anguish, for us the joyous rebellion, for us the future denied, for us the rebellious dignity. For us nothing. Author's translation].

The body inside the mask may die, but the symbol of the mask will remain: the circumstances of the forgotten, the existence of the unacknowledged. The evidence of their existence is their raw life, which they offer for the sake of another possible world: "Un mundo donde quepan muchos mundos" ('A world where many worlds fit'), an internationalist slogan of the *Zapatista* for the sake of stating that all cosmovisions of the world can live together. It is about "changing the world without taking the power": modifying the structure of the visible along with the identification and reproduction of human life without pursuing institutional power. This is an expression among the *Zapatistas*, which goes along with another one regarding the commitment of the government to 'command obeying' (mandar obedeciendo) the sovereign people. The expression has been used as well by John Holloway's to reflect on the meaning of revolution today with a book under the same title. "The verb gerere, which in modern languages has been conserved only in the term 'gesture' and its derivatives, means a manner of behaving and acting that expresses a specific attitude of agents with respect to their actions" (Agamben, 2018, p. 83). The symbolic gesture of the mask represents the night, the oblivion, the lack of recognition. After all, they have been facing, for most of their lives, a situation of being hidden behind the order of visibility. The symbolic intervention of the mask enabled the "alien rebels" to engage in an active interaction with the center of visibility, just as Huizinga stated about the relation between the mask and the savage world:

> The sight of the mask figure, as a purely aesthetic experience, carries us beyond 'ordinary life' into a world where something other than daylight reigns; it carries us back to the world of the savage, the child and the poet, which is the world of play. (Huizinga, 1949, p. 26)

The mask has disrupted the ordinary world since the beginning of time by bringing into life the forces of the unknown through symbolic self-conscious actions. This symbolic knowledge was, at its origin, an irruption in the flow of events for the first humans, because it changed, counterfactually, the so-called natural order of the world, just as it happens in the ritual staging of the gods through masks.

> For archaic man, doing and daring are power, but knowing is magical power. For him a particular knowledge is sacred knowledge –esoteric and wonder-working wisdom, because any knowing is directly related to the cosmic order itself. The orderly procession of things, decreed by the gods and maintained in being by ritual for the preservation of life and the salvation of man – this universal order or *-tam* as it was called in Sanskrit, is safeguarded by nothing more potently than by the knowledge of holy things, their secret names, and the origin of the world. (Huizinga, 1949, p. 105)

The *Zapatistas* brought to life, again, the archaic experience of sacred practices against a fixed representation of life: a symbolic revolution in the order of visibility. The *Zapatista* mask is a transmutation that stems from the endless forces of the unknown into the realm of the visible in order to preserve life on Earth. In Van Gennep's terms, the *Zapatista* Movement realizes the

separation from the current understanding of life under the three stages of social transformation: the separation from one state, liminality, and incorporation. “For the spectators of the initiation rites, these dance masks, which suddenly open in two parts to reveal a second face, sometimes a third behind the second, all imbued with mystery and austerity, attest to the omnipresence of the supernatural [...]”. (Lévi-Strauss, 2008, p. 877) [Author’s translation]. The deep distinction between modern societies and other ones is that the former have normalized the given by framing it as ‘natural’, in which current scientific explanation and projection contain the set of possible phenomena by reducing it into certain features where unexplainable events represent a non-correspondence inside the grammar of fixed represented knowledge. Meanwhile, other societies still have a ritual interaction with ordinary and unknown forces: an open door before the radical contingency of reality. The inclusion of the unknown through the supernatural means that humans deal with visible and invisible dimensions, thus composing the dynamics of the world, here and beyond everyday perception. This subtle practice changes the whole relation before the given: the surroundings are not any more humanized and domesticated, thus bringing into awareness the necessity of attention to the sustainment and evolution of life.

3.3 The double status of symbols

In this section, I stress that the normalization of symbols in the dual Western cosmovision is the reason for the emergence of alienated interactions with phenomena. The claim of an objective interaction with phenomena emphasizes this alienation given the partial assumption that the so-called premodern times have been surpassed, denying implicitly the holistic orientation of other collectives towards life and their values under the same human dignity.

People who do not adequately represent the values of the visible will not be treated equally. Therefore, the *Zapatistas* are the expression of a hidden human realm due to their ethnographic and cultural features. Where do this mistreatment and misconception reside? Symbols have a double status as counterfactual developments for human interaction with phenomena, and as the perceived order of things. They give a human meaning to the unknown while enabling the understanding of causal dynamics in the universe from a human point of view. Symbolic expression transformed counterfactually the ordinary dynamics to the surroundings in order to establish a perceptual interaction with sets of relations based on iconic traces of the landscape, forcing us to think anew our relation to reality given an enhanced tracking of the surroundings through a symbolic framework, which has been composed by the learning process from past iconic traces of experience.

> Remarkably, this virtual facet of the world came into existence relatively recently, as evolutionary time is measured, and it has provided human selves with an unprecedented sort of autonomy or freedom to wander from the constraints of concrete reference, and a unique power for self-determination that derives from this increasingly indirect linkage between symbolic mental representation and its grounds of reference. With it has come a more indirect linkage between mind and body, as well. So this provides a somewhat different perspective on that curious human intuition that our minds are somehow independent of our bodies; an intuition which is often translated into belief about disembodied spirit and souls that persists beyond death. The experience we have of ourselves as symbols is in at least a minimal sense an experience of just this sort of virtual independence–it’s just not an independence from corporeal embodiment altogether. (Deacon, 1997, p. 454)

An object is characterized by the whole set of its predicates, among which human beings have established meaningful interactions framed by human perception and abstraction. How is this cognitive situation handled between Western symbolic expression and the infinite points of view of reality, e.g. the recognition of the irreducible existence of other perspectives and their cosmovisions? This is the paradox: symbols are simultaneously expressions of freedom and symbolic interfaces of communication about phenomena that have been already perceptually encountered. *Factual reality precedes symbolic representation*. Hence, a symbolic language expresses a world of interactions from a particular perspective, since there are vast manners of perception and representation in the relations of a unity with totality. Furthermore, the interface between perception and representation, which has been called "exo-brain" by the Mexican anthropologist, Roger Bartra, is a necessary cultural prosthesis in the interaction between perceptual dynamics and behavior for a self-conscious human being.

> We face the fact that here emotions are closely associated with symbols, and we can assert that these sensations, devoid of symbols, would be completely different. The fact that symbols are added to the sensory functions is what makes consciousness a process that cannot be explained only by observing intracerebral mechanisms. The sum of somatic functions and symbols explains that self-awareness and sensations, on which it is based, have a causal character. (Bartra, 2014, p. 141) [Author's translation].

Bartra asserts that somatic functions and symbolic representations have a causal character within a symbolic net of correlations. Once we have established or learned a specific relation between somatic reactions and symbolic representations, they can correlate a certain experience when dynamically receiving the adequate stimulus, without which we would be led by a different symbolic representation, but actually the same phenomenal interaction, e.g. the concept of fire between two languages such as English and Sanskrit could refer to the same phenomenon with a different meaning under its symbolic structure. On the one hand, some theories like current mainstream science assume that the symbolic map is almost complete except for certain abstract paradoxes such as the liar's one and incompletitude theorems. On the other hand, there are other theoretical assumptions such as the nondual tradition of Indian philosophy, wherein the symbolic map is considered as ontologically different from material substratum: an analogical form of expressing phenomenal interactions.

There is an incomplete map connecting perception, cognition and abstraction to symbolic representations: a symbolic language implies merely an incomplete singular form of expressing the world. While the speakers of a given language could think that the relationship between its sounds and symbols has in intimate relation to phenomena, there are not only other symbolic languages that represent the same phenomenal dynamics differently, but also ineffable sensations and experiences, which are placed within the unknown knowns in the abstract relations of a symbolic framework, because there is the absolute unknown in relation to the nature of reality that involves the ontology of nature and phenomena beyond human imagination. We only represent certain relational features of phenomena using an abstract frame of reference without knowing their ontological grounding, but only the effects in the world from the human perceptual spectrum enhanced by technological interfaces.

What is the implicit cognitive horizon of the current empirical framework? First, we have nowadays the idea that all rituals or practices related to the so-called premodern times have been surpassed. Second, the modern world has established the assumption that modern humans can handle reality as such by the utilitary features of phenomena through objects based on the distinction between function and meaning in phenomenal interactions under the paradoxical attribution of "an objective meaning" to perceptual dynamics. There is no sacredness *per se*. Third, transcendence exists only in the material substratum of a mechanism: an empiricist nihilist *topos*. From this standpoint people have been judged, disqualified and mistreated, since some of them are still living based on ideas from, purportedly, premodern times. Such implicit affirmation spreads the right to exert violence towards other forms of life by means of stating one stream of historical events as a universal determination from merely one cultural perspective.

Claude Lévi-Strauss (2008) asserted this mistreatment of the Other based on the idea that one's group, whichever it may be, grasps the given more adequately.

> Every civilization has its tendency to overestimate the objective direction of its thought, so it is never absent. When we make the mistake of believing the savage to be exclusively governed by his organic or economic needs, we are not careful that he throws the same reproach on us, and that to him his own desire to know seems better balanced than ours. (pp.561) [Author's translation].

In our era, the problem is not only whether some communities deny the holistic orientation of others or not. What is at stake is that the unification of the world by *one materialist perspective* is happening. We have a double nihilist judgment based on the so-called objectivity: the others believe in an unreasonable life, and we seek meaning in a world devoid of value in itself. We need complete attention without images to understand it.

> The image is, after all, the past –the past, which has been accumulated through experience, pleasant or unpleasant; and with that image you look at your wife, your children, your neighbour, the world; you look with that image at nature. So what is in contact is your memory, the image which has been put together by memory. And that image looks and therefore there is no direct contact. [...] When you give your attention completely, that is, with your mind, with your eyes, with your heart, with your nerves – when you give complete attention, you will find there is no centre at all, there is no observer and therefore there is no division between the observed and the observer, and you eradicate conflict totally, this conflict brought about by separation, by division. It only seems difficult because you are not used to this way of looking at life. (Krishnamurti, 1973, pp. 212-213)

Symbols have been normalized under the epistemic value of objectivity, which is nonetheless another mask, just as the multiple facets of life represented in the mask, within the mask inside another mask. See the Prehispanic fragment of anthropomorphic brazier. Fired clay and pigment, 18 x 22 x 9 cm. Aztec around c. 1300. Collection Museo Universitario de Ciencias y Arte,

UNAM, Mexico City 08-741814 (Solis, 2004, pp. 190, 360). Life realizes a continuous metamorphosis of the given whether we acknowledge it or not, the creative remembering of the mind already realizes the reconstruction of the past from the present moment. The pure presence is unique and the present moment is singular with respect to other present moments (Alcántara, 2021). The transformation of the symbolic representation of reality looms from its own nature. Godard highlighted in *Adieu au Langage* the mystification of symbols and the revolutionary reconfiguration of their meaning to create a novel interaction with reality when the inner experience of human life has been reduced due to the increasing symbolic formalization of its interactions: only free beings can be alien to each other; they have a shared freedom that separates them.

3.4 The unified nature of cultural diversity

In this section, I stress that partial models of reality and their cosmovisions have to be discarded given the fact that reality is an attribute of extreme inclusion. The real is not reducible to one perspective or to the visible realm of the given, just as the concept of ātman underscores in regard to the unity of multiple phenomenal expressions.

A singular cultural frame expresses an intrinsic irreducible perspective: an elementary feature of the human condition. Cultural differences manifest the evolving and singular human nature by which different physical features, gestures and actions entail the composition of our determination with as many differences as possible in a process of continuous diversification within the determination of the cosmos. Reality is an attribute of extreme inclusion that avoids partiality to its achievement: where there is more variety, there is reality as implication of diversity of perspectives in a unified cosmos (Alcántara, 2021). *The real is irreducible to one perspective*. Meanwhile, the visible phenomenal landscape changes from another perspective and simultaneously different cultural expressions complement phenomena: *multiple points of views of sameness*. This unity in multiplicity has been treated in some cultures like in nondual tradition of Indian philosophy through the ātman polemicized by Shankara: the unified field of reality within every phenomenal unity from particles to self-conscious beings beings.

> At the beginning the name and the form were undifferentiated and in their process of differentiation from the ā*tman* they assumed the name and the form of the space. Thus, the element called ‘space’ arose from the supreme ā*tman* just as the dirt of the foam comes out of clear water. Foam is not water, but it is not completely different from it, since it does not exist without water. The water is pure, distinct from the dirt in the foam. In the same way the supreme ā*tman* is pure and translucent, distinct from the name and the form, symbolized by the foam. (Pujol, 2015, p. 96) [Author’s translation].

Symbolic representations are culturally individuated, hiding the common ground of life in the expression of a particular form like foam with water: *the identity of human individuation is a symbolic mask, whereas the* ātman *is irreducible to forms*. “Ātman is a dancer, and its actions are only

gestures" (Agamben, 2018, p. 83). The current Western understanding assumes that the physical bodily features comprise the basis of human identity. One should fit one's physical face in order to be a social entity like: e.g. in the polemic against the practices and symbolic references of the *Zapatista* Movement and Muslim societies. We live in an uncovered reality where the physical visibility of phenomena is the main characteristic of existence. The system of identification forces humans to remain in their skin, so they can be ordered, signaled and incorporated. There is no outside of such a perspective, since reality for all cultures has a visible side: the system of identification can spread itself over all the others. One does not need to know or accept it in order to play with the rules of recognition and specification. There is already a name or a number to identify all entities and living things. What matters is to be expressed in countable material forms.

The transmutation of the total human life into the order of visibility comes from fear. This narrative suggests that civilization is an outcome of our instincts based on an empiricist nihilist philosophy. As if there would have not been counterfactual possibilities in the development of self-conscious life or as if reality were restricted to the partial narrative of what humans have historically done and remembered from such a materialist perspective. This fallacy of taking current understanding of other sentient beings and the so-called premodern humans (e.g. indigenous communities) justifies practices coming from fear to shape partially present human endeavors and culture. Moreover, one can always take past events to validate given practices. The possibility of present time is then entailed through the iteration of historical representations of one cultural perspective as if one narrative could contain all diversity. Even in Indra's net, the whole perspectives of totality are required to the reflection of its universe. A metaphor to describe non-essential origination or emptiness originated in the *Atharva Veda* in Hinduism's scriptures, which expresses the idea of interconnectedness and dependent origination through the reflection of the whole drops of water from each drop located in every vertex of an infinite multidimensional net.

The paradox when thinking about the human cognitive horizon from such conditionings is to pretend to exit unfair determinations from the past by affirming a particular human nature from them. If we define the nature of human beings as something, it will follow certain restrictions to the realm of possibility when thinking about counterfactual ways of being. Defining a particular human condition reduces the playing with the possible and teaches how to observe the world; afterwards one just confirms what has been taught: a performative phenomenon of self-reflection, which finds endlessly, through a loop, what has been done in the past. When this occurs, understanding and obeying are often mixed up, since the more accurately one understands reality, the more success one can presumably achieve. If the players cannot change the rules of the visible, then they obey in the same way as they interact with the recognized visible world. It represents an analogical closure: an ignorant person plays games without knowing the implications of her involvement, since her expression of consent is assumed in her normalized interactions. The emergence of such morality contributes to the affirmation of life value as it has historically been looped.

The phenomenal world has been thus symbolically masked. Everything has been given in a fair manner starting from material dynamics of life to cultural exchanges based on an empiricist nihilist philosophy whose lack of fairness is based on the development of a historical process: the order of the visible focuses now on guaranteeing the safety for the acknowledged ones. To disagree with such a perspective means that a person cannot simply acknowledge the value of progress remarked upon when one observes merely the corner of the recognized visible world. And so it goes the synecdoque of taking one part for the whole while violently reinforcing it by the continuous repetition of a partial narrative throughout all possible media of communication, besides the historical practices already implemented in every aspect of life, which produce the implicit notion that thinking or being otherwise is a psychological sickness. This type of time delay is the way to achieve nothing while presuming that the others will someday be acknowledged in the same manner as the ones within the center of visibility. Just the possible set of human attention before the given is wider than what current structure of visibility enables in mere philosophical and scientific terms.

Nonetheless, human cosmovision along with the whole interactions of the universe will evolve to a nondual mythology of an open-ended horizon given that reality is composed and deployed by the most extreme variety of points of view given that the symbolic framework belongs to the factual phenomenal dynamics, which diversify phenomenal interactions in an extreme manner. The nondual mythology will disregard partiality, increasing the self-conscious interactions of singularities with the global dynamics of the universe while enhancing human experience through the practical understanding of nonduality. The phenomenal form of human attention will remain invariant, but its meaningful relations will be transformed by widening the scope of possible interactions with the symbolic assumption of the inessential ground of reality and the unknown landscape of perception. The symbolic representations have no substantial correspondence to phenomena, which are just correlated and embodied by cultural practices and ideologies. The interactions between symbolic and phenomenal realms will continuously transform self-conscious beings in an endless process of metamorphosis.

3.5 The complex self-referentiality of human reality through the self-conscious mask

In this section, I show how nondual models enable us to recognize the contingency of human order and how the concepts of *Terra Ignota* and the *paratopic force* give us the chance to emphasize the inessentiality of the given. A complex self-conscious mask is necessary to understand the parareal vision that assembles the known and unknown realms of the given, which manifests symbolically the ineffable.

The non-substantial correspondence of phenomena and symbolic representations manifests human freedom. Symbols are a human creation that could be otherwise, which comprises the mystification of the form they express as a singular representation that has been achieved among infinite counterfactual possibilities. Humans wonder, puzzled by the recognition of their symbolic creative understanding. The mystery of having the particular phenomenal form we symbolically wear: the self-conscious mask of the given. “Praxis –human life– is not a trial (an *actio*),

but rather a *mysterion* in the theatrical sense of the term, made of gestures and words" (Agamben, 2018, p. 83). Being aware of such a phenomenon enables us to sustain the inessentiality of our order as the pillar of our liberty. By contrast, *naturalizing the order by forgetting its contingency turns a particular idea into the fixed mask of reality*. Meanwhile the use of a self-conscious mask enacts ritually the original contact with unknown forces: first as irruption from the radical Other in us, second as becoming such another.

The relation between the presence of life and the absence of symbolic representation has been postulated as a paradox, since human presence is always in a lack, a process of becoming. However, we are always *there*, in a place with its full reality, including its symbolic representation just as in nondual philosophical tradition, which cannot be represented and nonetheless has been symbolically expressed, e.g. the Tao in the *Tao Te Ching* and the *Brahman* in *Advaita Vedānta*. It seems that this irreducible duality cannot be surpassed, because absence and presence cannot come together. Nonetheless to be fully present one should be absent from the common understanding and in some sense from oneself, since the common is the limit of our alienation and symbolic frame, under which "normal" and "abnormal" phenomena are typified. Being absolutely present becomes the symbol of its possibility: a concrete symbolic manifestation of the given. Óscar Pujol (2015) interprets the thinking of Shankara about liberation based on attention and authenticity:

> Liberation is a superlative manner of existence where ignorance doesn't extinguish the shine of reality. One is more, lives more, more open, more without fear, under a full sun and not in the shadow of maya. One stops to live in the dream of illusion, to live in the abundance of attention. One stops dreaming reality to see it face to face without the artifice of one's mind. (pp. 197-198) [Author's Translation].

After liberation from inauthentic life, the light of the given overcomes any possible fixed symbolic representation, but we will always perceive phenomenal determinations and their shadows, even our own shadows, because ignorance persists even within such a life experience. The distinction between inauthentic life and liberation implies an uncanny horizon simultaneously understandable and fathomless: the *Terra Ignota*, manifesting symbolically the unified vision of the known and the unknown, a concept used in cartography to describe unmapped and undocumented regions, purportedly found in Ptolemy's *Geography* (c. 150 C.E.) and reintroduced in the 15 century during the so-called Age of Discovery.

Being fully attentive vanishes the past partial scope while *the paratopic force* describes the actualization of the real beyond the frame of perception and abstraction. Firstly, a neologism composed of two Greek roots *para* and *topos*, where *para* means proximity and cause like 'from', 'because of', 'by', 'near', for instance; and *topos* means place. The *paratopos* signifies the cause of the inessential ground of the given where no phenomenal distinctions are involved in the pure presence of reality. And secondly, *para* means in Sanskrit 'Supreme' and 'Absolute', from which the *Para Tattva* acquires its signification as the 'Supreme Truth' given that *Tattva* describes the 'that-ness' of phenomena composed by *tat* (translated as 'that') and *tva* (a suffix used to express

'ness'). Hence, the parareal vision of the given is implied by the recognition of the whole dimensions of reality in the unified vision of the *Terra Ignota*, which is transformed beyond every particular perspective by the paratopic force. These concepts reveal the complexity of phenomenal interactions by expressing the ineffable: *the self-conscious mask of the inessential ground of the given*.

The presence is an uncanny field of unfathomable dimensions that humans have masked, e.g. by fear of the unknown, such as the cause of human order based on the instinct of fear championed by Thomas Hobbes. Every type of order creates an horizon of meaning where it settles the realm of possibility for action and perception, but it would be radically different to disentangle the necessity of order from fear. The connection between a definition of human nature and its cultural consequences determines a particular organization, inhibiting its transformations when being based on fixed representations. This central problem of alienation is the hardest constriction for the self-conscious evolution of humanity: whenever two opposite sides battle among people defending a symbolic representation in the form of theory or an idea *X* over *Y* and vice versa, there is antagonism that without a frame of self-conscious action could end in a war justified by many reasons, from survival to security, which are partial images, even though the main problem of human beings is nowadays human beings themselves given that the need for resources for survival has been surpassed, e.g. the economic resources of the world could now eradicate hunger. This situation has unraveled that the reason for the unequal development of other communities has been based on a lack of empathy to other collectives, which is yet another partial idea.

The duality of representation places the theoretical problem at its limit when trying to convey the nonduality of the presence of life. At the beginning of human culture, symbolic representations help us to transform and understand the ecosystem by which the "exo-brain" developed the necessary adaptations in the world for human survival, but the current embodiment of symbols without self-conscious interaction has turned into a cage the symbolic devices for enhanced perception and action instead of taking this second nature as a point of departure in the continuous deployment of human freedom.

The aporia of a self-conscious revolution is finally to become the central expressed representation, but no revolution wants to fix its ideals in unchanged symbolic representations. There is rather a revitalization of life through the revolutionary recognition of the unified vision of reality: the ideal and practice of nondual mediations in human connection to the given under the nondual understanding of the unified realm of life. "There is understanding only when the mind is completely quiet, which means when there is no image" (Krishnamurti, 1973, p. 193). In this sense, Stilinović attempted to dissolve the necessity of symbolic representations to transform reality through art just as Malevich pursued. Both Russian artists were mentioned by Groys (2014) for their position against authority.

> A political authority guarantees the stability of certain modes of speech, forms of behavior, images, and rituals. But these are all material objects and processes. And so the 'spiritual' ideological authority is not able to stabilize them, to guard them against the forces of entropy, against their dissolution in material flow, their fragmentation and recombination with other material elements of this flow. These are the forces that Stilinović stages in his works. [...] They all seem to drift, shift, slip, and stumble into new combinations, contexts, and situations. No effort. No revolt. Rather, they let things go, and they move and slide in different directions – beyond the control of a political or cultural authority. (p. 4)

Freedom is simple because it does not add anything to what already is, but it has endless features when self-consciously expressed. An artistic work, which really manifests uncanny fields, has the constitutive nature to polemicize against human order as a whole. An artistic expression should surpass the limits of understanding, since it outclasses past experience by a novel encounter with the unknown. At the same time, institutional power will always set an order regarding what it can symbolically order once manifested. This is one source of the original politicization of art by those who just want to play the game of institutional power and by the dialogic structure of power between inclusion and destruction, but real art becomes impure when projected by institutional power, even if an art expression is later subsumed by such power, it will mean that it can be restricted to one simple interpretation, which would be the proof of its weakness as an art work.

The ordination of art in a fixed symbolic frame means its end. In the worst case scenario, art would be the Trojan horse in the house of power given its irreducibility to a partial agency of reality. This is why the strategy of power has been to teach the institutional revolution of the order of visibility to frame the disruption of novelty. In contrast, the paratopic force destabilizes the structure of the visible, reconfiguring what is thinkable and possible by an ontological connection with the source of phenomena as the knowledge of the ātman.

> Thus, God conforms to the limitations of its name and form produced by ignorance in the same way as the space conforms to the limitations imposed by a jug, a jar, and so on. Thus God's sovereignty, omniscience and omnipotence depend on the limitations produced by limitative conditions of ignorance. In absolute sense the distinctions between sovereign and subject or the notion of omnipotence cannot be applied to the *atman*, whose essential form is free of limitative conditions thanks to knowledge. (Pujol, 2015, pp. 232-233) [Author's translation].

Tarkovsky criticized the constriction of such an uncanny realm in *Stalker* with "the Zone", which is a prohibited place for humans where only a Stalker can bring selected people if the Zone accepts them. The Zone is the only colorful place in the film where things can suddenly change, events have not always an evident causal connection and whoever remains inside can end up being lost. The forbidden entrance to the Zone protects human lives and maybe the place itself from being corrupted. It is easily distinguishable that the Zone is full of vitality in comparison to the place where humans live, aesthetically composed of sepia colors. Maybe this place beyond our understanding is where our nature has its deep source, recalling something archaic and non-perishable as the sacred fire of Zoroaster.

The *Zapatista* movement has done the same recall from another standpoint: the enactment of reconfiguration of events when the uncanny field is not anymore a restricted area, but the whole composition of reality. This irruption of the meta-static essence of the given configures the world in manners that one could not normally grasp under fixed symbolic representations. The entire cultural expression is needed to conceive the unified vision of the *Terra Ignota*. The *Zapatista* masks are the self-conscious vision over such fathomless dynamics of the universe. "Única alma en medio de este mundo, es como fuego hundido en el océano. Habiendo conocido esto se va más allá de la muerte. No hay otro camino para ir" (De Palma, 2006, p. 155). [The only soul in the middle of this world, it is like fire sunk in the ocean. Having known this, one goes beyond death. There is no other way to go". Author's translation]. Who is then acting? The *paratopic force* that realizes the creative act of life above settled identities.

4. Conclusions or on the aporia of a self-conscious mask and the unified vision of reality

The coexistence of life and cultural diversity cannot be upheld for long periods of time under dual cosmovisions. When the phenomenal world has been masked by a dual model of reality with fixed symbolic identities and a misconception of the inessential nondual ground of the given, there is simply no place for life. This whole circumstance can be outlined in the famous statement by Thomas Hobbes: *Autoritas non veritas facit legem* ('[It is] authority and not truth [what] makes the law'). This leads to a world ruled by arbitrary powers based on dual cosmovisions that work for their preservation and profit over the active development of true knowledge in which the sustainment of life on Earth and the broadening of human agency could be deployed.

The objective of revolutionary movements from theoretical, artistic and political endeavors is not to settle fixed definitions about human interaction but to actualize human order, because these movements emerge only before fixed dual structures in order to claim their recognition, e.g. the partial definition of a human being can be contested by political, artistic and theoretical movements such as the *Zapatista* movement, the Zone in the film of Tarkovsky's *Stalker* and the nondual model of reality in *Imago Orbis*. These events manifest the current dynamics towards the evolution of human self-consciousness, whose next step is the acknowledgment of the ineffable dynamics of the cosmos and the evolving transformation of life underlined in the Zone of Tarkovsky in *Stalker*: a place full of colors that changes unexpectedly beyond human imagination. No particular perspective can grasp the Zone due to its fathomless transformations. The *Zapatistas* are metaphorically a manifestation that comes from this forbidden zone of reality which has been neglected due to its irreducibility to the current human order based on a dual ontology.

A nondual model of reality yields a more accurate approximation to reality, which is defined by its extreme inclusion of diversity coming from known and unknown living things along with the sustainment of their ecosystem and the whole ecosphere of life: the extreme inclusion of diversity is based on the absolute interconnectedness of phenomenal interactions. It is a fact that the whole cosmos evolves beyond any settled definition, whose understanding is, however, fundamental for the reproduction of life and self-consciousness. Partial cognitive horizons will be discarded by the temporal dynamics of the universe given their obsolescence.

A representation of the inessential ground of the given and its unknown transformations can be achieved through the vision of the parareal that assembles the unified vision of reality and its forces of actualization with the awareness of its symbolic meaning. The aporia of the self-conscious mask consists in the paraconsistent status of expressing symbolically the ineffable through: e.g. the concepts of the *Terra Ignota* and the *paratopic force*, which are symbolic masks to unravel phenomena beyond partial images of human experience.

> To every human being a secret has been consigned, and the life of each one is the mystery that puts this arcane element –which is not undone with time, but becomes ever more dense– onstage, until it is ultimately displayed for what it is: a pure gesture, and as such –to the extent that it manages to remain a mystery and not inscribe itself in the apparatus of means and ends– unjudgeable. (Agamben, 2018, p. 83)

This is the case of the *Zapatista* movement, which has unfolded a reality beyond the subjective experience of the current center of visibility. The self-conscious mask plays with the rules of the visible as it is grounded in a realm beyond its realm.

References

Agamben, G. (2018). *Karman. A brief treatise on action, guilt, and gesture*. Stanford University Press.

Alcántara, J. (2021). *Imago Orbis: A Nondual Model of Reality in the Scientific Research of Consciousness' Emergence. On the Abstraction of the Causal Structure of Experience*. Manuscript, May 17.

Bartra, Roger. (2014). *Conciencia, cultura y libre albedrío*. Fondo de Cultura Económica.

Comandancia General del Ejército Zapatista de Liberación Nacional, Comité Clandestino Revolucionario Indígena. (1996). Cuarta Declaración de la Selva Lacandona. *Enlace Zapatista*. http://enlacezapatista.ezln.org.mx/1996/01/01/cuarta-declaracion-de-la-selva-lacandona/

Deacon, T. (1997). *The Symbolic Species*. W. W. Norton & Company.

De Palma, D. (Ed. & Trans.). (2006). *Upanisads*. Ediciones Siruela.

Leibniz, G. W. (2004). *Discours de métaphysique. Monadologie.* Edition Gallimard.

Groys, B. (2014). Poetics of Entropy: The Post-Suprematist Art of Mladen Stilinovic. *e-flux journal, 54*. https://www.e-flux.com/journal/54/59839/poetics-of-entropy-the-post-suprematist-art-of-mladen-stilinovi/

Godard, J.L. (Director). (2014). *Adieu au Langage*. [Movie]. Canal+ and Centre national du cinéma et de l'image animée.

Holloway, J. (2002). *Change the World Without Taking the Power*. Pluto Press.

Huizinga, J. (1949). *Homo Ludens.* Routledge and Kegan Paul.

Krishnamurti, J. (1973). *The Awakening of Intelligence*. HarperOne.

Lévi-Strauss, C. (2008). *Oeuvres*. Edition Gallimard.

Maturana, H. & Varela, F. (1980). *Autopoiesis and Cognition*. *The realization of the living*. D. Reidel Publishing Company.

Pujol, Ó. (2015). *La ilusión fecunda*. Pre-Textos.

Solis, F. (2004). *The Aztec Empire*. INAH/CONACULTA/The Solomon R. Guggenheim Foundation.

Tarkovsky, A. (Director). (1979). *Stalker*. [Movie]. Mosfilms.

Tegmark, M. (2014). *Our Mathematical Universe. My Quest for the Ultimate Nature of Reality.* Alfred A. Knopf.

Van Gennep, A. (1960). *The Rites of Passage*. Routledge and Kegan Paul.

AUTHOR

Julio Martín Alcántara Carrera

Doctorante en filosofía y estudios cognitivos por la EHESS de París. Maestría en filosofía por la Universidad Potsdam en Alemania.

La especificidad de la metafísica de la praxis humana. Ensayos de Franz Hinkelammert

The specificity of the metaphysics of human praxis. Essays of Franz Hinkelammert

Hugo Amador Herrera Torres



RESUMEN

El problema de investigación es que la metafísica de la praxis humana se confunde con la metafísica de la acción humana, pero la primera tiene rasgos específicos y la segunda es general. Ambas metafísicas no están separadas, una forma parte de la otra. El objetivo del artículo, por tanto, es determinar las particularidades de la metafísica de la praxis humana a partir del sujeto de la praxis que delinea Hinkelammert. El método empleado consta de tres partes. Primera; identificación de los sujetos que se forman en el trayecto que siguen los seres humanos para mantener su vida en la sociedad. El sujeto natural, vivo, cognoscente, trascendental, necesitado, con necesidades concretas y social emprende procesos como sujeto actuante, creador de leyes, productor, práctico y de la praxis. Segunda; descripción de las imaginaciones o ilusiones al activar su lado trascendental en cada una de estas fases. Hace una trascendencia general y varias parciales. Hinkelammert afirma que la trascendencia general —en tanto imaginación— corresponde al Reino Mesiánico de Pablo de Tarso: una Tierra con igualdad humana absoluta, sin muerte y sin leyes. Tercera; definición de las características del sujeto de la praxis. Los resultados indican que este sujeto se desenvuelve —en los procesos de su vida— con factibilidad trascendental. La factibilidad está sustentada en imaginaciones. El sujeto de la acción no necesariamente proyecta imaginaciones. La metafísica de la praxis humana tiene sus bases, en consecuencia, en la factibilidad trascendental. La metafísica de la acción humana puede contener ilusiones que anulen dicha factibilidad. La construcción de las sociedades mejor posible, en conclusión, requiere de la factibilidad trascendental.

Palabras claves: conceptos trascendentales; sujeto; praxis; imposibilidad; posibilidad empírica.

ABSTRACT

The research problem is that the metaphysics of human praxis is confused with the metaphysics of human action, but the first has specific features and the second is general. Both metaphysics is not separate, one is part of the other. The objective of the paper, therefore, is to determine the particularities of the metaphysics of human praxis from the subject of praxis outlined by Hinkelammert. The method used consists of three parts. First; identification of the subjects that are formed in the path that human beings follow to maintain their life in society. The natural, living, knowing, transcendental, needy, with concrete needs and social subject undertakes processes as an acting, creator of laws, producer, practitioner and praxis subject. Second; description of the imaginations or illusions when activating its transcendental side in each of these phases. It makes a general transcendence and several partial ones. Hinkelammert affirms that the general transcendence —as imagination— corresponds to the Messianic Kingdom of Paul of Tarsus: An Earth with absolute human equality, without death and without laws. Third; definition of the characteristics of the subject of praxis. The results indicate that this subject develops —in the processes of his life— with transcendental feasibility. Feasibility is based on imaginations. The subject of the action does not necessarily project imaginations. The metaphysics of human praxis has its bases, consequently, in transcendental feasibility. The metaphysics of human action may contain illusions that nullify such feasibility. The construction of the best possible societies, in conclusion, requires transcendental feasibility.

Keywords: transcendental concepts; imagination and illusion transcendental; subject of praxis; impossibility and possibility empirical; transcendental feasibility.

INFORMACIÓN
https://doi.org/10.46652/resistances.v3i5.78
ISSN 2737-6222 |
Vol. 3 No. 5, 2022, e21078
Quito, Ecuador

Enviado: marzo 30, 2022
Aceptado: junio 24, 2022
Publicado: junio 29, 2022
Publicación continua
Sección Dossier | Peer Reviewed





AUTOR

Hugo Amador Herrera Torres
Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo - México
hugo.herrera@umich.mx

Conflicto de intereses
El autor declara que no existe conflicto de intereses.
Financiamiento
No existió asistencia financiera de partes externas al presente artículo.
Agradecimientos
N/A.
Nota
El artículo no se desprende de trabajos anteriores.

PUBLISHER



1. Introducción

Hinkelammert (FH) en 2020 y 2021 hizo especial énfasis en la crítica de la ilusión trascendental que, unida a su crítica de la razón utópica (1984) y a su crítica de la razón mítica (2008), formalizan a la metafísica de la praxis humana. El autor, en 1970, presentó un esbozo general de la metafísica de la historia, que bien, pudiera considerarse el primer antecedente directo de la metafísica de la praxis humana. FH, en su esquema para analizar las sociedades de la modernidad, con base en sus tres críticas, recurre a mecanismos de funcionamiento perfecto, mitos y utopías. Los tres conceptos se complementan. Los mecanismos, la mayoría de las veces, forman parte de los mitos; los cuales, por su parte, otorgan la orientación a las utopías. Los tres conceptos son trascendentales y, estos, son conceptos metafísicos. La utopía constituye el concepto más amplio, constituye la referencia inicial —de los seres humanos— para la formación y evaluación de sus sociedades.

La metafísica de la praxis humana es una metafísica específica de las ciencias sociales.

> [...] La metafísica de las ciencias [sociales] surge como [...] punto de vista bajo el cual se interpreta la realidad. En esta [...] metafísica [...] se conciben conceptos trascendentales que, son a la vez, categorías de pensamiento para la acción humana. Estos conceptos [...] se formulan [...] [mediante procesos imaginarios o ilusorios], buscan llevar a la perfección [una realidad] [...]. (Hinkelammert, 2021, p. 24)[1]

FH (2021, p. 24) subraya que los seres humanos, aun cuando tienen la posibilidad de imaginar o ilusionar una sociedad perfecta, no significa que puedan alcanzarla. La sociedad perfecta es un concepto trascendental, que tiene la posición de utopía. Los mitos, en tanto categorías de pensamiento, presentan juicios vida/muerte (Hinkelammert, 2008, p. 53). Los mitos son narraciones que muestran situaciones de la realidad de la vida partiendo de la misma realidad de la vida (juicios vida/muerte), en sus contenidos actúan entes sobrehumanos con capacidades absolutas propias de Dioses. Las situaciones siempre son excepcionales. Lo absoluto y lo excepcional convierten a los mitos en conceptos trascendentales. Los mecanismos de funcionamiento perfecto, por otro lado, contienen juicios medio/fin. Los mecanismos tienen trascendentalidad, pueden convertirse, en el marco de las ciencias sociales, en los Dioses de los mitos.

¿Cuál es el problema de los conceptos trascendentales? La ilusión trascendental. FH obtiene esta categoría de Kant, quien lo aplica a la "subjetividad humana individual" (Hinkelammert, 2020). FH hace la crítica de la ilusión trascendental en relación con la sociedad humana. Los conceptos trascendentales están sostenidos en imaginaciones o ilusiones. Imaginación no es lo mismo que ilusión. La imaginación considera juicios vida/muerte y juicios medio/fin, donde los segundos, que constituyen el centro de los mecanismos de funcionamiento perfecto, están subordinados y dependen de los primeros, que son el núcleo de los mitos. Los mecanismos, mitos

1 Las palabras que aparecen entre corchetes en varias citas académicas en el texto son nuestras. Lo anterior obedece a que se agregan o suprimen palabras para aclarar y/o flexibilizar contenidos. Se considera que no afecta la idea central de la cita.

y utopías sustentados en imaginaciones afirman la vida humana en la realidad objetiva. En este esquema hay factibilidad trascendental. Aquellos conceptos que inscriben únicamente juicios medio/fin se hallan fundados en ilusiones, ubican, en el mejor de los casos, la vida humana en realidades empíricas construidas, en la empiría. En este enfoque se carece de factibilidad trascendental.

La ilusión trascendental se origina, aparte de la totalización de los juicios medio/fin en los tres conceptos o solo en alguno, cuando los seres humanos creen que —con su acción— 1) los mecanismos pueden funcionar perfectamente, 2) los mitos pueden lograrse, y 3) las utopías alcanzarse (Herrera, s/a1, s/p). "En caso de que la imaginación trascendental se conciba como posible [en la realidad objetiva], entra a la categoría de ilusión trascendental" (Herrera, s/a1, s/p). Hay un caso más de ilusión. Los juicios vida/muerte implícitos en los mitos pueden orientar hacia la muerte, quedando la utopía con esta dirección.

¿Cuál es la preponderancia de los conceptos trascendentales en las ciencias sociales? La sociedad utópica es la fuente de referencia para que la acción humana conquiste la sociedad mejor posible. La sociedad utópica es "lógicamente [pensable] [y] posible [en la imaginación], aunque imposible [en la realidad objetiva]" (Dussel, 2009, p. 35).

> [...] El acercamiento más próximo [en lo empírico] a la sociedad perfecta construye una sociedad mejor posible. La búsqueda de la sociedad mejor posible comenzando por la sociedad posible pierde orientación porque la [...] referencia [no es lo perfecto]. [Y,] la colocación de la sociedad [mejor] posible como inicio [lleva] [por] [...] debajo de lo mejor posible. (Herrera, s/a2, s/p)

Herrera acentúa "que los científicos sociales deben partir de lo experimentado en la realidad objetiva e imaginarlo en su perfección, sabiendo lo que están haciendo: conceptos trascendentales" (Herrera, s/a1, s/p).

> Estos conceptos son parte de las ciencias sociales, pero valen por deducción y no por razones de su carácter empírico. Por tanto, se encuentran fuera de cualquier proceso de falsificación [empírica]. [...] La trascendentalidad de los conceptos está en su "presencia por ausencia". (Hinkelammert, 2021, p. 4)

FH, al referirse a la afirmación sobre "presencia por ausencia", recurre a "[...] la dialéctica de lo que *es* y lo que *no es*. Lo que *no es* no es la nada" (Hinkelammert, 2013, p. 39). Lo que *no es* la utopía. La presencia de la utopía se siente por su ausencia. Lo que *no es* "[...] es lo que cambia [precisamente] a la sociedad" (Hinkelammert, 2013, p. 39). Lo que *no es* permite revelar y evaluar lo que *es*. Pablo de Tarso (Pablo), en el Siglo I, en el cuadro del "cristianismo profético-mesiánico", presenta al Reino Mesiánico (Reino) como lo que *no es*. Se trata de la primera utopía diseñada para el análisis social. El Reino se vive entonces por su ausencia. La modernidad comenzó con la construcción del Reino (Herrera, s/a1, s/p).

El 09 de febrero de 2022, en el marco del Homenaje a FH, Fornet Betancourt, en su ponencia, *Franz Hinkelammert, ¿El último metafísico?*, ante la pregunta ¿Hinkelammert introduce a una metafísica de la acción humana o a una metafísica de la praxis humana?, contestó que la praxis humana crea a la metafísica. La respuesta generó reacciones. La acción humana en general crea a la metafísica en general. La metafísica de la praxis humana corresponde a una metafísica específica.

El objetivo del presente trabajo, por tanto, es determinar la especificidad de la metafísica de la praxis humana. FH (2000) analiza los procesos que siguen los seres humanos para conservar su vida en la realidad. El autor, en este proceso, detecta al sujeto de la praxis, que lo diferencia del sujeto actuante, creador de leyes, productor de bienes, y práctico. El sujeto de la praxis permite justamente identificar los rasgos particulares de la metafísica de la praxis humana. FH, en el desarrollo de esta metafísica, se ancla de forma especial al pensamiento de Pablo. Desde inicios de la década de 1970, recurre, aunque de manera laxa, a Pablo; en sus libros posteriores, hasta antes de 2010, despliega anotaciones profundas del Apóstol (Pablo). En ese año lanza un tratado formal sobre la preponderancia de la argumentación de Pablo en el estudio de las sociedades (*La maldición que pesa sobre la ley. Las raíces del pensamiento crítico en Pablo de Tarso*). Hasta la fecha (30 de marzo de 2022), el Apóstol ocupa un lugar central en sus publicaciones.

Este trabajo se divide en tres partes. En la primera, se hace una aproximación al Reino, el examen se clava en la igualdad humana y en los mitos “Tierra sin ley” y “Tierra sin muerte”. En la segunda, se analiza la doctrina marxiana de “el ser humano es el ser supremo para el ser humano” y se busca relacionar esta con el camino mesiánico y el Reino. En la tercera, y última, se intenta explicar a qué hace referencia el sujeto de la praxis y cómo este trasciende todas las objetivaciones que se han formado en su vivencia para transformarse en sujeto libre. En esta parte, se muestra la especificidad de la metafísica de la praxis humana. Al final del documento están las conclusiones y las fuentes de referencia utilizadas.

2. Reino Mesiánico en Pablo

Pablo anuncia al Reino como una nueva sociedad.

> [...] Este Reino, [además,] ya está entre vosotros” (Lucas, 17, 21). [...] Se podría decir que este Reino [...] es la ausencia [de tal] Reino, que se hará [...] presente en la búsqueda de [ese mismo] Reino” (Hinkelammert, 2021, p. 49). “[...] Pablo piensa [a] la [nueva] sociedad como [una] [“ausencia presente”]. (Hinkelammert, 2020, p. 23)

El Reino queda confirmado como concepto trascendental (utopía). El Reino, atendiendo a FH (2020), es una fiesta donde todos los seres humanos están invitados. Nadie está excluido. FH prepara este análisis con una cita de Isaías:

> ...hará Yahveh a todos los pueblos en este monte un convite de manjares frescos, convite de buenos vinos: manjares de tuétanos [...], vinos depurados; consumirá en este monte el velo que cubre a [toda la gente]; consumirá a la muerte definitivamente. (Isaías, 25, 6-8, citado por Hinkelammert, 2020, p. 6)

Yahveh, en efecto, organiza la fiesta. Jesús avanza en este tema. "[...] [El Reino] es [...] un banquete, al cual todos están invitados, desde los más bajos hasta los más altos. [...] El [Reino] no es simplemente [el banquete], sino está [...] "entre ustedes", pero hay que sujetarlo" (Hinkelammert, 2013, p. 204). Yahveh, aquí, ya no organiza el banquete, lo hacen los seres humanos ("hay que sujetarlo"). El banquete perfecto es "lógicamente [pensable] [y] posible [en la imaginación], aunque imposible [en la realidad objetiva]" (Dussel, 2009, p. 35). En el presente, se requiere el banquete mejor posible.

FH (2013), en la organización del banquete, une tres situaciones de Jesús: dos son narradas por Juan y una por Lucas. Las situaciones indican, en conjunto, el camino mesiánico. Juan, en la primera situación, relata que Jesús acudió a un banquete en Caná, donde se terminó el vino cuando la fiesta todavía no acababa. Jesús convirtió, en consecuencia, el agua en vino. La fiesta siguió. Jesús, en sí, pidió a los invitados que fueran a sus casas por el vino que tuvieran. Los invitados regresaron con sus mejores vinos. Los regalaron con alegría y sinceridad a la pareja que contraía matrimonio. Juan, en la segunda situación, expone que Jesús expulsó violentamente a los usureros y traficantes de animales del templo de Jerusalén. Lucas, en la tercera situación, explica que Jesús se presenta ante los demás como el enviado de Yahveh y que viene a proclamar la liberación de los cautivos y el año de gracia. Las tres situaciones señalan que el banquete mejor posible necesita 1) de la imaginación de un banquete donde todos estén convocados y tengan solidaridad plena (todos dieron sus mejores vinos con alegría y sinceridad), 2) del año de gracia, y 3) de la liberación de los cautivos. Pero estos tres requisitos entran en conflicto con las actividades de los usureros y de los traficantes de animales. Este es el camino mesiánico.

Pablo reconoce el Reino y el camino mesiánico anotado por Jesús. El Reino en Pablo "[...] es de hecho, el Reino "[...], como Jesús lo había presentado, pero [en Pablo se] expresa diferente debido al nuevo entorno" (Hinkelammert, 2021, p. 53). El Reino tiene tres determinaciones claves: igualdad humana, "Tierra sin ley" y "Tierra sin muerte".

2.1 Igualdad humana

El Reino es la sociedad de la igualdad humana, no hay discriminación por diferencias. FH (2021, p. 50) hace una traducción especial del Reino, señala que la existente —en la *Biblia de Jerusalén*— es inadecuada. El autor no sabe si la mala interpretación fue intencional. En la traducción, cambia "la fe *en* Jesús" por "la fe *de* Jesús" y "Cristo Jesús" por "Jesús el Mesías" (Herrera, s/a1, s/p). FH aclara que "la palabra Cristo significa en griego [Mesías], y Pablo [escribió] en griego" (Hinkelammert, 2020, p. 20):

> Pues todos sois hijos de Dios por participar en [la fe *de* Jesús el Mesías]. En efecto, todos los bautizados en el [Mesías] os habéis revestido del [Mesías]: ya no hay judío ni griego, ni esclavo ni libre, ni hombre ni mujer, ya que todos vosotros sois uno en [Jesús el Mesías]. Y si sois del [Mesías], ya sois descendencia de Abraham, herederos según la Promesa. (Gálatas 3, 26-29, citado por Hinkelammert, 2020, p. 20)

El Apóstol, en la cita, anuncia (Herrera, s/a1, s/p):

- La igualdad entre los seres humanos: “ya no hay judío ni griego, ni esclavo ni libre, ni hombre ni mujer”. “[...] [La igualdad echa para atrás, por tanto,] la esclavitud, la explotación [laboral], la discriminación entre sexos, [...] [y] las diferencias entre culturas” (Hinkelammert, 2020, p. 28).
- A la igualdad humana en el presente y no en el futuro o después de la muerte: “participar [ahora] en la fe *de* [Jesús el Mesías]”. La igualdad, en Pablo, es futuro presente, en FH es “presencia por ausencia”.
- A la igualdad humana como consecuencia de la unidad social: “sois uno en [Jesús el Mesías]”. Es producto del camino mesiánico. Yahvé no es más el centro ni el director del proyecto.

Continúa, con base en FH (2020), Herrera:

> La fe *de* Jesús, [según] Pablo, es desarrollada por el mismo Jesús. Yahvé no le otorga ninguna fe. La fe *de* Jesús es producto de [su vivencia en la realidad]. Vive [la realidad] teniendo como referencia al Reino [...]. El proyecto de Jesús consiste en [reducir] la distancia entre la realidad [...] y el Reino [...]. (s/a1, s/p.)

Jesús busca la sociedad mejor posible. La fe *de* Jesús es la confianza de acercar lo más posible los dos puntos en el presente mediante la acción humana (Herrera, s/a1, s/p). “[...] El bautismo, [además], anota la intención de integrarse al proyecto: “todos los bautizados en el [Mesías] os habéis revestido del [Mesías]” (Herrera, s/a1, s/p). FH, en este aspecto, subraya que “[...] solo [...] tiene sentido que el Mesías sea revestido [en tanto] “todos compartan la fe *de* Jesús y hagan suya esa fe. [...] En el Mesías no es posible convertir las diferencias entre [los seres humanos] en desigualdades discriminatorias” (Hinkelammert, 2021, pp. 50-51).

Pablo profundiza en el camino mesiánico que conduce al Reino:

> Pero cada cual en su rango: el Mesías como primicias; luego, los del Mesías en su venida. Luego, el fin, cuando entregue a Dios el Reino, después de haber destruido todo Principado, Dominación y Potestad. Porque debe él reinar hasta que se ponga a todos sus enemigos bajos sus pies. El último enemigo en ser destruido será la [m]uerte. Porque ha sometido todas las cosas bajo sus pies. Mas cuando diga que “todo está sometido”, es evidente que se excluye a [a]quel que ha sometido todas las cosas. Cuando hayan sido sometidas a él todas las cosas, entonces también el [h]ijo se someterá a [a]quel que ha sometido a él todas las cosas, para que Dios sea todo en todo. (1 Corintios 15, 23-28, citado por Hinkelammert, 2020, p. 141)

El Apóstol revela las tareas de Jesús, las cuales son secuenciales (Herrera, s/a1, s/p):

1. Destruir las formas terrestres que oprimen a los seres humanos: "Principado, Dominación, Potestad".
2. Derrotar a la muerte.
3. Jesús, lograda la primera y segunda tarea, se derrocará a él mismo: "el hijo se someterá a [a]quel que ha sometido a él todas las cosas". No hay autoridad: "Dios sea todo en todo".

2.2 "Tierra sin ley"

En la sociedad de Pablo, regulaban principalmente dos leyes, la ley de la Torá y la ley romana. "Pablo hace un concepto universal de la ley [...]: [...] cuando los gentiles [griegos], que no tienen ley, cumplen naturalmente las prescripciones de la ley, sin tener ley, para sí mismos son ley" (Romanos 2: 14, citado por Hinkelammert, 2018, p. 5). Pablo subraya —en su concepto— la preponderancia de la ley para las sociedades. Si los seres humanos no tienen ley, pero a pesar de eso siguen lineamientos, ellos mismos son entonces su ley. De cualquier forma, siguen una ley. "[...] [Sin] ley [simplemente] [...] no puede haber [...] socialización [entre seres humanos]" (Hinkelammert, 2013, p. 75). Sin socialización, la vida se interrumpe.

Pablo se concentra en la ley romana. FH (2018) explica que el Apóstol hace referencia, en específico, a la segunda parte de los mandamientos: no matarás, no robarás, no mentirás, no cometerás adulterio y no codiciarás. Los tres primeros se encuentran formalizados actualmente en la mayoría de los Códigos Civiles de las naciones, fueron instaurados desde el Código Civil romano. No codiciarás, el décimo mandamiento, por su parte, no está tipificado como norma formal.

No cumplir los mandamientos hace caer en *los* pecados. Pablo diferencia entre *los* pecados y *el* pecado. En Juan también se encuentra esta diferencia: ""[...] Cordero de Dios que quita [*el*] pecado [no *los* pecados] del mundo". [...] *El* pecado, en Pablo, [es buscar] la justicia con el cumplimiento [absoluto y ciego] de la ley" (Hinkelammert, 2013, p. 80).

En la explicación del pecado "Pablo recurre a dos sabidurías: la sabiduría de los hombres de este mundo y la sabiduría de Dios" (Herrera, 2014, p. 252). El Apóstol escribe:

> [...] Hablamos de una sabiduría de Dios, [que es] misteriosa [y está] escondida, destinada por Dios desde antes de los siglos para gloria nuestra antes que existiera el mundo; aquella que ninguno de los dominadores de este mundo alcanzó a conocer, porque si la hubiera conocido no habrían crucificado al Señor de la gloria [Jesús el Mesías]). (1 Corintios 2: 7-8, citado por Hinkelammert, 2018, p. 6)

La sabiduría de Dios, siguiendo la cita, no acepta crucifixiones, se opone al crimen. La sabiduría de los hombres de este mundo, en contraste, admite al crimen. Veamos. "Los [hombres] de este mundo, que eran las autoridades judías y romanas, [acusaron], condenaron y crucificaron a

Jesús [...], cumpliendo [(absoluta y ciegamente)] la ley judía y romana" (Hinkelammert, 2018, p. 6). Jesús cometió dos pecados (*los* pecados). El Sanedrín (hombre de este mundo), en el juicio de Jesús, expuso: "[...] nosotros tenemos una [ley], y según esa [ley], [Jesús] debe morir, porque [dice que es] hijo de Dios" (Juan 19, 7-8, citado por Hinkelammert, 1998, p. 29). El Sanedrín culpó a Jesús por blasfemia. FH (1998, p. 29) encuentra que la denuncia de Pilato, otro hombre de este mundo, fue indirecta; empero, certera:

> [...] "¿Qué es la verdad?". Y, dicho eso, volvió a salir donde los judíos y le dijo: "Yo no encuentro ningún delito en él. Pero es costumbre entre vosotros que os ponga en libertad a un [hombre] por la Pascua. ¿Queréis, pues, que os ponga en libertad al Rey de los judíos? (Juan 18, 38-39, citado por Hinkelammert, 1998, p. 28)

Pilato, al momento de decir que Jesús era el Rey de los judíos, lo estaba mandando a la muerte.

En el juicio hay una disputa entre el Sanedrín y Pilato. La disputa no era por salvar la vida de Jesús, sino por conservar sus posiciones de autoridad. El César, quien era el jefe superior de Pilato, también se presentaba como hijo de Dios. El cumplimiento (absoluto y ciego) de la ley obligaría a la ejecución de Jesús y del César. Pilato parcializa la acusación del Sanedrín, la dirige exclusivamente contra Jesús. FH enlaza esta situación con la frase: "[...] Cuando oyó Pilato [al Sanedrín], se atemorizó aún más (Juan 19, 7-8, citado por Hinkelammert, 1998, p. 29). El juicio también muestra el conflicto al interior de la sabiduría de los hombres: no siempre se cumple (absoluta y ciegamente) la ley cuando está implicada la autoridad. Tanto Pilato como el Sanedrín siguieron la ley del Imperio y la judía, respectivamente. La justicia en la sabiduría de los hombres del mundo está en cumplir (absoluta y ciegamente) la ley con los desvalidos.

Jesús violó leyes y tampoco mostró preocupación por las trasgresiones que la gente hizo a la ley. Jesús, por ejemplo, no condenó a una mujer que incurrió en adulterio, únicamente le pidió que no pecara más. En la sabiduría de los hombres de este mundo, a la que pertenecía esa mujer, el acto del adulterio no era —como tal— el motivo para condenarla. Esta sabiduría, más bien, se enfoca en castigar a todos aquellos que trasgreden la ley. No importa el adulterio o el contenido de la ley, sino faltar a la ley. En caso que una ley prohibiera tomar vino, el problema no estaría en tomar vino, sino en violar la ley. Jesús tampoco acata la ley cuando sana a un enfermo en día sábado. Esta situación es igual a las anteriores. Lo central no era la vida del enfermo, lo significativo era respetar la ley. FH (1998, p. 32) afirma que Jesús aceptó que la ley se trasgrediera en tanto esta afectara la dignidad y/o la vida humana, condenó a todos aquellos que cometieron *el* pecado.

En el décimo mandamiento (no codiciarás) aparece otro asunto sobre la crítica de la ley. La codicia, al no formalizarse en los Códigos, no implica violación de la ley (Hinkelammert, 2013). La codicia, en efecto, no mata; más bien, deja morir: arrebatar a los seres humanos sus medios de vida o impedir que los obtengan, con el propósito de que uno tenga más, es vedar sus posibilida-

des de vida. Shakespeare, al respecto, escribe: "[...] me quitan la vida al quitarme los medios que me permiten vivir" (Hinkelammert y Mora, 2013, p. 19). Crisóstomo sigue el mismo camino: "No compartir con los pobres sus propios bienes es robarles y quitarles la vida. No son nuestros los bienes que tenemos, sino suyos" (Hinkelammert, 2018, p. 7). FH (2018) señala que el tipo de robo que especifica Crisóstomo tiene conexión directa con la explotación y plusvalía que describe Marx en *El Capital*.

La codicia, en ocasiones, provoca que unos maten a otros de diversos modos (a golpes, con armas de fuego). El acto de matar es ilegal. Matar es un hecho trágico, un crimen; sin embargo, lo primordial se halla, en la sabiduría de los hombres de este mundo, en violar la ley. La ley permite también algunos homicidios, como el de Jesús o el de aquellos que son convertidos en monstruos por las autoridades. Estos crímenes son legales. La codicia genera que otros mueran por hambre. Este acto, de igual manera, es legal. Pablo formula, en consecuencia, un juicio general: "[...] la espina de la muerte es *el* pecado y el poder *del* pecado es la ley".

> [...] La afirmación de que la fuerza de [*el* pecado] [...] es la ley, [incluso, para] la Torá, [...] es el escándalo de la ley" (Hinkelammert, 2018, p. 6). "[...] Hace falta, [por ende], un criterio de discernimiento, [que permita conocer] si la ley [es] justa. Pablo genera el criterio: "[...] Con nadie tengáis otra deuda que la del mutuo amor. Pues el que ama al prójimo, ha cumplido la ley. En efecto, lo de: [...] no matarás, no robarás, [...] y todos los demás preceptos, se resumen en esta fórmula: [a] marás a tu prójimo: tú mismo eres él [yo soy si tú eres (Desmond Tutu)]. El amor no hace mal al prójimo. El amor es, por tanto, la ley en su plenitud" (Romanos 13: 8-10, citado por Hinkelammert, 2018, pp. 9-10). El criterio se halla en términos seculares: "[...] el cumplimiento de la ley se encuentra bajo una condición: [la ley] tiene que ser compatible con la necesidad fáctica del amor al prójimo. Si [la ley] no es compatible, [...] no debe cumplirse. (Hinkelammert, 2018, p. 10)

Un aspecto más sobre la crítica de la ley. Para que la ley pueda funcionar necesita situar a los seres humanos como objetos (Herrera, s/a2, s/p). "[...] Al actuar en el ámbito de la ley, [por fuerza], se actúa sobre seres transformados en objetos de [la ley]" (Hinkelammert, 2000, p. 253). Y, durante la puesta en marcha de la ley, el nivel de objetivación va avanzado (Herrera, s/a2, s/p). Esto sucede aun cuando la ley sea compatible con el amor al prójimo y/o se considere a los seres humanos como superiores a la ley. La situación es inevitable. La ley se dirige "a portadores de categorías, a roles, a estratos, a clases" (Hinkelammert, 2000, p. 253). Las vivencias puras entre seres humanos que implican relaciones sociales sin ninguna objetivación necesariamente excluyen a la ley. Las vivencias puras son trascendentales. En estas vivencias, la comunicación se realiza sin lenguaje materializado, subjetivas y fluidas completamente entre sujetos (Hinkelammert, 2000).

Pablo analiza la relación entre ley y cuerpo humano, escribe que "[...] nosotros, [aunque tengamos] las primicias del Espíritu, gemimos en nuestro interior anhelando que nuestro cuerpo sea

liberado. Porque [la] redención [o liberación del cuerpo] es [la] esperanza (Romanos 8: 8-24, citado por Hinkelammert, 2021, p. 60). En la cita se destaca la redención del cuerpo. ¿Qué esclaviza al cuerpo? "[...] La muerte mantiene sometida [al cuerpo]. La liberación, por tanto, del [cuerpo] es la [eliminación definitiva] de la muerte" (Hinkelammert, 2020, p. 152). El Apóstol explica que la salvación de los seres humanos es efecto de la redención del cuerpo. La redención no se halla en el descanso eterno de los muertos. El asunto es al revés. La redención se encuentra en la vida eterna de los muertos "en un nuevo hogar" (Hinkelammert, 2021, p. 61). La redención del cuerpo, en el presente, consiste en someter la ley al cuerpo. "[...] El ser humano [el cuerpo] no es para el sábado [la ley], sino el sábado [la ley] es para el ser humano [cuerpo]" (Hinkelammert, 1998, p. 33).

2.3 "Tierra sin muerte"

> [...] Los seres humanos están llamados a participar en la [realización] del [Reino] mejor posible. Pero [el llamado] va [...] más allá [...]. El Reino está conectado, entre otros aspectos (igualdad humana absoluta, Tierra sin ley), con [la vida eterna, que circunscribe a] la resurrección de los muertos. (Hinkelammert, 2021, p. 53)

Desde Pablo está la consigna: "[...] El último enemigo en ser destruido [es] la muerte" (1 Corintios 15, 23-28, citado por Hinkelammert, 2020, p. 141). "[...] [Y, solamente] se puede afirmar que [mediante la] resurrección de los muertos [hay] posibilidad de la [vida eterna]" (Hinkelammert, 2020, p. 147).

"[La vida eterna y la resurrección de los muertos] son conceptos trascendentales. Los dos conceptos son parte de un mito" (Herrera, s/p1, s/a), uno complementa al otro. "[...] [Estos conceptos] tienen la misma imposibilidad de su realización con la acción humana" (Hinkelammert, 2020, p. 419). Pablo, no obstante, ofrece la salida:

> [...] Al sembrarse [un cuerpo sin vida] es un cuerpo que se pudre; al resucitar será algo que no puede morir. [...] Al sembrarse el cuerpo perdió sus fuerzas, al resucitar estará lleno de vigor. Se sembró un cuerpo animado por alma viviente; y resucitará un cuerpo animado por el Espíritu. Pues habrá un cuerpo espiritual lo mismo que hay al presente un cuerpo animado y viviente. (1 Corintios, 15, 42-44, citado por Hinkelammert, 2020, p. 153)

"La clave de la resurrección de los muertos, para Pablo, está en el Espíritu" (Herrera, s/a1, s/p). El Espíritu "es la orientación del cuerpo [por parte de los propios seres humanos en sus vidas objetivas] hacia la vida [eterna]" (Hinkelammert, 2020, p. 155). "Esta orientación es la que anima al cuerpo muerto" (Herrera, s/a1, s/p). Pablo agrega:

> [...] Y nosotros no hemos recibido el [E]spíritu del mundo, sino el Espíritu que viene de Dios, para conocer las gracias que Dios nos ha otorgado, de las cuales

> también hablamos, no con palabras enseñadas [por la sabiduría de los hombres de este mundo], sino enseñadas por el Espíritu [de la sabiduría de Dios], expresando realidades espirituales en términos espirituales. (1 Corintios, 2, 12-15, citado por Hinkelammert, 2013, p. 43)

"Expresar realidades espirituales en términos espirituales" es manifestar lo que *es* con base en lo que *no es*" (Hinkelammert, 2013, p. 45). Lo que *no es,* es la vida eterna. Lo que *no es,* es la igualdad humana absoluta. Lo que *no es,* es la Tierra sin ley. Lo que *no es*, en conjunto, es el Reino. El Espíritu hace "presente por ausencia" a la vida eterna, a la igualdad humana absoluta, a la Tierra sin ley. El Espíritu, en suma, hace "presente por ausencia" al Reino. "La ausencia presente se siente [en el cuerpo] y se vive [...]" (Herrera, s/a1, s/p.) El Espíritu es el lado trascendental de los seres humanos. Pablo reafirma la idea: "[...] Ahora vemos en un espejo, en enigma. Entonces veremos cara a cara" (1 Corintios 13, 12, citado por Hinkelammert, 2013, p. 44). El espejo muestra lo que *es* e invisibiliza lo que *no es*. Mirarse cara a cara es el *no es*. Mirarse, de esta manera, es el Espíritu.

La liberación del cuerpo —de la muerte— en el presente se encuentra en el Espíritu: "Y si el Espíritu de aquel que resucitó a [Jesús el Mesías] de entre los muertos está en ustedes, el que resucitó a Jesús [el Mesías] de entre los muertos dará también vida a sus cuerpos mortales; lo hará por medio de su Espíritu que ya habita en ustedes" (Romanos 8, 11-12, citado por Hinkelammert, 2020, p. 155). "[...] Hay resurrección, [por consiguiente], en cada uno en cuanto asume la fe *de* Jesús" (Hinkelammert, 2013, p. 46). "[...] La vida eterna es la anticipación del Reino [...]" (Herrera, s/a1, s/p). ¿Cómo se hace? A través del Espíritu, que implica definitivamente que los seres humanos busquen el Reino mejor posible en su realidad (camino mesiánico).

3. El ser humano es el ser supremo para el ser humano

"El cristianismo profético-mesiánico fue [sustituido] por el cristianismo imperial-colonizador en el [Siglo IV] con el [Emperador Constantino]" (Herrera, s/a1, s/p). El cristianismo profético-mesiánico tuvo un termidor: "[...] La [mayoría de la población,] [en efecto,] pudo cristianizarse [...], pero no hubo posibilidad de cristianizar al Estado romano. [...] El Estado romano cristiano del Siglo IV no es la cristianización del Imperio, sino la imperialización del cristianismo" (Hinkelammert, 2018, p. 2). El cristianismo imperial-colonizador fue el termidor.

Agustín consolida al cristianismo imperial-colonizador:

> [...] Pregunta [para Agustín]: así que dime a ver si el siervo que mata al señor de quien teme graves tormentos debe ser o no incluido, según tú, en el número de los que matan a un hombre en circunstancias tales, que de ningún modo debe dárseles el calificativo de homicidas [...].
>
> Respuesta [de Agustín]: ¿es posible que así te vayas convencido de que deba declararse impune un crimen tan grande antes de ver despacio si aquel siervo no deseaba verse libre del miedo de su señor, con el fin de saciar sus desordenados apetitos? (San Agustín, 1963, citado por Hinkelammert, 2018, p. 16)

Si los siervos sacian sus desordenados apetitos siendo libres, para Agustín, no es justificación de matar al hombre que los atormenta. Los dos actos, según la cita, son pecados (*los* pecados), pero uno es más que otro. Agustín, según FH, "extiende esta condena de la satisfacción [desordenada u ordenada de los apetitos] a toda la vida humana" (Hinkelammert, 2018, p. 16). Los siervos que se encuentren gozando de la libertad, en tanto la libertad sea considerada un apetito desordenado, están cometiendo un pecado, que es peor que un crimen.

En el cristianismo imperial-colonizador se dibuja también un cielo como banquete, con todos incluidos, pero para entrar se pide una condición: evangelización de todos los siervos, a excepción del Emperador. El banquete incluye un año de gracia para los siervos. Durante este año se puede liberar a los siervos, anular sus deudas, regresarles sus casas. FH (2018, p. 16) señala que Agustín indica como peligroso el año de gracia, deroga entonces a este cielo. Agustín agrega: "[...] [A pesar de la evangelización, los siervos] han de entretenerse en excesivos banquetes carnales en que habrá tanta abundancia de manjares y bebidas que no solo no guardan moderación alguna, sino que exceden los límites de la misma incredulidad" (San Agustín, 1963, citado por Hinkelammert, 2018, pp. 16-17). Este banquete, en Agustín, es meramente carnal. El banquete, por tanto, debe ser otro:

> [...] Sin duda que donde quisiera el [E]spíritu, allí luego estará el cuerpo [...].
>
> Así, pues, para que las almas sean bienaventuradas, no es necesario huir de todo lo que es el cuerpo, sino recibir y tomar aquel cuerpo incorruptible.
>
> [...] Cuando venga lo que es perfecto, y cuando el cuerpo corruptible no agravará ya, no comprimirá el alma, sino que, siendo incorruptible, no estorbará[.] Aquellos santos han de tener necesidad de ojos corpóreos para ver lo que [tuvieren] menester. (San Agustín, 1963, citado por Hinkelammert, 2018, p. 17)

El cristianismo imperial-colonizador no es anticorporal, observa al cuerpo humano como esclavo de la ley.

> El nuevo cielo [banquete] es flexibilización absoluta del ser humano frente a la voluntad [que derive de la ley]. [...] [La ley es el Espíritu]. La ley no es [...] problema, [es la solución]. [...] [Los problemas son la sensualidad y las necesidades del cuerpo]. [...] [Sin sensualidad ni necesidades el cuerpo es perfecto]. (Hinkelammert, 2013, pp. 209-210)

Esto es opuesto a los argumentos de Pablo.

> [...] [En efecto, Agustín dice lo mismo que Pablo: [...] quien ama al otro, cumple con la ley. Pero para Agustín significa [...] lo inverso de lo que expresa Pablo. [Agustín] dice [...]: en tanto que la ley se cumpla ciegamente, uno ama a su prójimo. (Hinkelammert, 2018, p. 10)

El cristianismo profético-mesiánico retorna en el Siglo XV-XVI con las guerras campesinas alemanas y con la nueva interpretación del mito del Dios Prometeo (Hinkelammert, 2013, p. 215).

> [...] Prometeo [era] un Dios que se rebeló contra los otros Dioses. [Su] rebelión lo convirtió en hombre. [...] Durante el tiempo que fue castigado educó a su pueblo. La integración con el pueblo lo transformó también en hombre. "Prometeo se hizo hombre para que los hombres se hagan Prometeo". (Hinkelammert, 2020, p. 38)

"[...] [Prometeo no regresó a ser Dios]" (Herrera, s/a1, s/p). Este Prometeo es semejante al "Dios sea todo en todo" de Pablo: "el hijo [Jesús] se someterá a [a]quel que ha sometido a él todas las cosas [a Jesús]".

La Revolución francesa es otro acontecimiento político que recupera al cristianismo profético-mesiánico. "[...] La Revolución [...], en su primera fase, atrapa la [igualdad humana] de Pablo. [...] Este aspecto del Reino [...] [constituye la orientación] de la primera etapa" (Herrera, s/a1, s/p). "[...] El termidor, en primer lugar, [de la primera etapa] fue la llegada del Directorio [nuevo régimen político] y, posteriormente, el ascenso de Napoleón" (Hinkelammert, 2018, p. 1). Napoleón convierte la Revolución francesa, que era Revolución popular, en Revolución burguesa. El Código Civil que impuso exhibe al pensamiento burgués (Hinkelammert, 2018).

En el Siglo XIX, con la esencia del:

> "Dios sea todo en todo" de Pablo y del mito del Dios Prometeo, apareció la doctrina marxiana sobre "el ser humano es el ser supremo para el ser humano". "¿Qué significa "el ser humano como ser supremo para el ser humano"? (Herrera, s/a1, s/p)
>
> [...] El ser supremo es secular, no es un Dios externo. El ser supremo para el ser humano es el propio ser humano. [...] No es el ser humano que *es* [...] Es el ser humano que *no es*, [es] el ser humano que debería ser. Y, lo que debería ser es ser humano (Hinkelammert, 2007, pp. 403-404).

El ser humano como ser supremo "[...] no significa divinización del ser humano, sino que cada humano se comporte plenamente como [ser] humano [...]" (Herrera, s/a1, s/p). El ser humano pleno es un concepto trascendental. La vida plena forma parte del Reino.

"¿Cómo el ser humano se hace ser supremo para el ser humano?" (Herrera, s/a1, s/p). Marx responde con un imperativo categórico: "[echando] por tierra todas las relaciones en que el [ser humano] sea un ser humillado, sojuzgado, abandonado y despreciable" (Hinkelammert, 2020, p. 47). La contestación está vinculada con el camino mesiánico. "[...] El Reino se encuentra entre ustedes, pero hay que sujetarlo" (Hinkelammert, 2013, p. 204). Los seres humanos son los encargados de derrotar las relaciones que atenten contra la vida y dignidad humana ("hay que sujetar [al Reino]"). El comentario de Marx también se ancla con las situaciones que narran Juan y Lucas de Jesús. El Reino mejor posible exige que los seres humanos entren en disputa con los usureros y

traficantes de animales, quienes impiden, hasta cierto punto, el año de gracia y la liberación de los cautivos. El imperativo, además, se vincula con el Espíritu de la sabiduría de Dios, que involucra, de igual manera, la construcción del Reino mejor posible en la realidad.

4. El sujeto de la praxis

Los seres humanos primero se relacionan con su realidad. No consideran límites, aspiran a conquistarla en su totalidad. Son seres actuantes. Luego, ya actuando, chocan con límites, se enteran que no tienen vida eterna, que morirán en algún momento (Hinkelammert, 2000, pp. 229-230). Su parte cognoscente detecta los límites. Los límites "se conocen, [por tanto,] después de la actuación, aun cuando son anteriores a la actuación" (Hinkelammert y Mora, 2014, p. 40).

Transcurrido el tiempo, los actuantes posteriores conocen, por supuesto, que no hay vida eterna. Este conocimiento es general. No obstante, cada actuante afronta de manera diferente la finitud de su vida, desarrollan un conocimiento específico. "[Este] conocimiento [continúa siendo] después de la actuación, aun cuando [es] [anterior] a la actuación" (Hinkelammert y Mora, 2014, p. 40). Los actuantes, como paso inicial para dejar atrás la finitud de la vida, la superan —de manera perfecta— con la imaginación. Los seres humanos son seres infinitos precisamente por su parte trascendental. El área cognoscente estructura la imaginación. El resultado es la utopía: el Reino. En el Reino está la vida eterna. El Reino es "lógicamente [pensable] [y] posible [en la imaginación], aunque imposible [en la realidad objetiva]" (Dussel, 2009, p. 35). Colocar algo distinto al Reino como utopía retrata a una utopía distorsionada. El área cognoscente, en esta situación, sistematiza a la ilusión trascendental.

Los seres humanos, con su parte cognoscente, hacen explícita —en la medida de los posible— a la utopía en la ley (Constitución, Código Civil). Los actuantes ahora quedan ajustados a la ley. Ellos también saben que requieren de bienes básicos para posibilitar sus vidas (alimento, abrigo). "Los [bienes] no son neutrales, sino [...] vehículos [para conservar] la vida" (Hinkelammert, 2000, p. 238). Los seres humanos recurren a la naturaleza para producirlos. "[...] La naturaleza constituye la plataforma insustituible para vivir (seres naturales) y, a la vez, el soporte, de igual manera, irreemplazable, para la actuación" (Herrera, s/a2, s/p). La dependencia de la naturaleza los convierte en seres necesitados (necesitados de la naturaleza). Lo necesitado, según el proceso histórico que estén viviendo, se transforma en necesidades específicas (Hinkelammert y Mora, 2013, p. 31). Los bienes atienden las necesidades específicas. De actuantes pasan, por ende, a productores que, además, operan conforme a la ley.

Los productores, en sus acciones, seleccionan los medios más convenientes para generar los bienes. Los medios se adquieren de la naturaleza y del trabajo de otros productores. La selección se realiza en función de no obstaculizar la vida ni perjudicar la naturaleza. En la fabricación de los bienes se experimentan entonces límites. Esta situación convierte a los productores en seres prácticos, quienes siguen implementando sus acciones siguiendo la ley (Hinkelammert, 2000, pp. 236-241).

Los productores prácticos se integran a un sistema de la división social del trabajo, el cual crea redes de convivencia socio-productiva. La convivencia introduce, en el ámbito productivo, a los seres sociales (Hinkelammert, 2000, p. 251). Los productores prácticos se pueden nombrar sujetos prácticos. La idea de sujeto hace referencia a seres humanos —en comunidad— que se reconocen como seres humanos. La vida en comunidad es requisito para vivir. Los seres humanos en todos los momentos de sus vidas son sociales (sujetos). La ley debe ser compatible con la máxima paulista: ama a tu prójimo.

La exclusión de sujetos prácticos del sistema implica que estos no tengan la oportunidad efectiva de obtener sus bienes. La coordinación del sistema debe ser tal que los movimientos de los sujetos prácticos no anulen la dinámica de los otros sujetos (Hinkelammert, 2000, pp. 240-241). La acción del sujeto práctico no debe romper el pleno empleo en el sistema. La forma de coordinar el sistema también está instaurada en la ley. El sujeto práctico que actúa en sus producciones con base en dicha coordinación se concibe como sujeto de la praxis (Hinkelammert, 2000, pp. 251-252). La praxis requiere de leyes que aseguren la vida de cada sujeto. La praxis no es mera práctica (Hinkelammert, 2000, pp. 252-253). El ámbito que diferencia a la práctica y a la praxis está en el tipo de ley imperante.

“[...] El sujeto de la praxis, llegando hasta este punto, no obstante, se asoma cada vez más como objeto de la ley, alcanza un nivel considerable de objetivación” (Herrera, s/a2, s/p). El sujeto natural, vivo, cognoscente, necesitado, con necesidades específicas y social que logra trascender todas las objetivaciones que se han generado en su trayecto como sujeto actuante, creador de leyes, productor de bienes, práctico y de la praxis, se convierte en sujeto libre (Hinkelammert, 2000, pp. 253-254). “El lado trascendental del sujeto (el Espíritu de la sabiduría de Dios) permite su liberación” (Herrera, s/a2, s/p).

La metafísica de la praxis humana es específica. El sujeto hace uso de su parte trascendental en varios momentos de su realidad para conservar la vida (lo mejor posible). Las trascendencias parciales son parte del camino mesiánico (Herrera, s/a2, s/p):

1. Los actuantes hacen consciencia de su finitud y de su categoría de necesitados, imaginan al Reino.

2. Los actuantes construyen leyes que afirmen al Reino.

3. Los productores, para dar respuesta a sus necesidades específicas, emprenden procesos que generen los bienes básicos suficientes.

4. Los productores prácticos elaboran los bienes sin alterar en ningún grado la vida humana y la naturaleza.

5. Convivencia entre sujetos, que involucre conductas donde los seres humanos se comprendan plenamente entre ellos como seres naturales, vivos, necesitados y con necesidades específicas (Hinkelammert, 2005, p. 72).

6. Sistema de la división social del trabajo con pleno empleo de los sujetos prácticos (Hinkelammert y Mora, 2013, pp. 99-101).

7. El sujeto de la praxis opera 1) en un sistema de la división social del trabajo con pleno empleo y 2) con leyes que afiancen al sistema y a la convivencia social.

El sujeto de la praxis es resultado de trascendencias parciales que gozan de factibilidad, cada una está soportada en imaginaciones. El sujeto de la acción humana en general no necesariamente realiza imaginaciones. La metafísica de la praxis humana tiene sus bases, por tanto, en la factibilidad trascendental (imaginaciones). La metafísica de la acción humana en general puede contener ilusiones que anulen la factibilidad trascendental. Algunas de las trascendencias parciales de los seres humanos pueden encontrarse trastocadas por ilusiones que afecten al trayecto completo. En la acción humana en general aparece el ser actuante, creador de leyes, productor, práctico, social y de la praxis. Todos ellos activan su lado trascendental. La metafísica se construye a partir del actuante. La metafísica de la praxis humana, por último, pudiera traducirse como la metafísica de la acción humana y de su desarrollo con el amparo de la factibilidad trascendental.

5. Conclusiones

El pensamiento trascendental es parte de la condición humana y, a la vez, ejecutarlo empíricamente es imposible para la condición humana. La metafísica de la praxis humana consiste en imaginar "[...] saltos cualitativos de la sociedad humana [en] el tiempo, [y en el espacio real] [...] [hacia una sociedad perfecta]" (Hinkelammert, 1970, p. 296). El análisis metafísico no tiene factibilidad trascendental cuando se piensa que algún día la sociedad en el tiempo y en el espacio real se convertirá en una sociedad perfecta con saltos cualitativos y/o cuantitativos. "[...] La factibilidad trascendental, [además,] no puede depender de [decisiones humanas arbitrarias]" (Hinkelammert, 1970, p. 296). No ha existido ni existe ni existirá una sociedad que no esté amenazada por la muerte y por la ley. La factibilidad trascendental solo se origina con imaginaciones de los seres humanos de saltos cualitativos en el tiempo y en el espacio real que lleven hacia sociedades sin muerte y sin ley (sociedad perfecta). Mientras haya sociedades con muerte y leyes, la factibilidad trascendental es necesaria. FH encuentra en Pablo un Reino sin muerte, sin ley y sin ninguna discriminación.

La metafísica de la praxis humana y, en sí, la metafísica de las ciencias sociales, se expresa a través de conceptos trascendentales: mecanismos de funcionamiento perfecto, mitos y utopía. El contenido de los conceptos no tiene presencia ontológica, "[...] pero están realmente presentes" (Hinkelammert, 2021, p. 21). El Reino debe aceptarse como imposible empíricamente. "[...] No es una imposibilidad arbitraria, sino [una] imposibilidad que [muestra] la otra cara de lo posible. [...] La [realidad objetiva de la vida] es el espacio de la posibilidad, [el Reino] es el espacio de la imposibilidad (Hinkelammert, 2021). En el reconocimiento de la realidad como lo único posible también se admite al Reino como imposible. En este acto se crea una realidad imposible. Los seres humanos, de este modo, están haciendo presente al Reino por ausencia. Los conceptos trascendentales están en la realidad y se experimentan sensorialmente (en la vida) por su ausencia.

Los conceptos representan categorías de análisis para la praxis humana. El sujeto de la praxis es consecuencia de un conjunto de trascendencias sostenidas en imaginaciones. Antes del sujeto de la praxis está el ser actuante, el creador de leyes, el productor, el práctico y el social. El ser actuante efectúa el primer pensamiento metafísico. La metafísica de la praxis humana es una especificidad de la metafísica de la acción humana.

El contenido del artículo, finalmente, genera varias líneas de investigación:

- FH en 2020 y 2021 abre la modernidad con la creación del primer concepto trascendental, el Reino. El autor, en 2007 (p. 401), escribe que los proyectos de liberación son prácticamente propios de la modernidad; sin embargo, argumenta que estos aparecieron con fuerza considerable durante el Renacimiento (renacer). Pero el Reino, formulado en el Siglo I, se halla presente en los nuevos proyectos, no es un simple antecedente, contiene la sustancia humana (igualdad absoluta, vida sin muerte y vida sin ley). ¿Renació la sustancia en otros contextos?, ¿No existieron otras creaciones? La congruencia entre el "Dios sea todo en todo" de Pablo, el Dios Prometeo y la doctrina marxiana sobre "el ser humano es el ser supremo para el ser humano", es directa.
- Dios es un concepto trascendental. El discurso de FH subraya que debatir sobre la existencia o no de Dios es poco útil. La pregunta es otra: ¿Qué Dioses imperan en la actualidad? Lo mismo pasa con los conceptos de mitos y utopías: ¿Qué mitos y utopías rigen hoy?
- Análisis del pleno empleo —en el sistema de la división social del trabajo— como concepto trascendental (mito).
- ¿Qué pasaría si existieran Dioses que estén del lado de los seres humanos, que defiendan la consigna centrada en que "el ser humano es el ser supremo para el ser humano"? Hinkelammert, en tanto respuesta inicial para la discusión, señala que estos Dioses se hicieron humanos.

Referencias

Dussel, E. (2009). *Política de la liberación. Volumen II. Arquitectónica.* Trotta.

Herrera, H. (s/a1). Crítica de la ilusión trascendental. Notas sobre el mito neoclásico de la competencia perfecta. Inédito (capítulo en dictamen, el proceso de evaluación comenzó el 01 de marzo de 2022).

Herrera, H. (s/a2). Posición y enunciados temáticos de la utopía en una economía para la vida. Inédito (artículo en dictamen, el proceso de evaluación comenzó el 01 de febrero de 2022).

Herrera, H. (2014). La maldición que pesa sobre la Ley. *Argumentos. Estudios críticos de la sociedad*, *75*, 249-256.

Hinkelammert, F. (1970). *Ideologías del desarrollo y dialéctica de la historia.* Editorial Paidós.

Hinkelammert, F. (1984). *Crítica a la razón utópica* (Primera edición). Departamento Ecuménico de Investigaciones.

Hinkelammert, F. (1998). *El grito del sujeto. Del teatro-mundo del evangelio de Juan al perro-mundo de la globalización*. Departamento Ecuménico de Investigaciones.

Hinkelammert, F. (2000). *Crítica a la razón utópica* (Tercera edición). Departamento Ecuménico de Investigaciones.

Hinkelammert, F. (2005). *El sujeto y la ley. El retorno del sujeto reprimido* (Segunda reimpresión). Editorial de la Universidad Nacional de Costa Rica.

Hinkelammert, F. (2007). Pensamiento crítico y crítica de la razón mítica, *Theologica Xaveriana, 57*(163), 399-412.

Hinkelammert, F. (2008). *Hacia una crítica de la razón mítica. El laberinto de la modernidad. Materiales para la discusión.* Palabra Comprometida Ediciones, Dríada, Departamento Ecuménico de Investigaciones.

Hinkelammert, F. (2013). *La maldición que pesa sobre la ley. Las raíces del pensamiento crítico en Pablo de Tarso* (Segunda edición ampliada). Arlekín.

Hinkelammert, F. (2018). *El termidor del cristianismo como origen de la ortodoxia cristiana: las raíces cristianas del capitalismo y la modernidad*. Universidad Centroamericana José Simeón Cañas. repositorio.uca.edu.sv/jspui/bitstream/11674/1820/1/El%20termidor%20del%20cristianismo.%20Jorge%20Corr.pdf

Hinkelammert, F. (2020). *Cuando Dios se hace hombre, el ser humano hace la modernidad. Crítica de la razón mítica en la historia occidental. Ensayos*. Arlekín.

Hinkelammert, F. (2021). *Cuando Dios se hace hombre, el ser humano hace la modernidad. Crítica de la razón mítica en la historia occidental. Segunda parte*. Manuscrito. Grupo de Pensamiento Crítico. https://www.pensamientocritico.info/libros/libros-de-franz-hinkelammert/espanol.html?start=20

Hinkelammert, F. y Mora, H. (2013). *Hacia una economía para la vida. Preludio a una segunda crítica de la economía política* (Cuarta edición). Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo y Universidad Nacional de Costa Rica.

Hinkelammert, F. y Mora, H. (2014). *Economía, vida humana y bien común. 25 reflexiones sobre economía crítica*. Universidad Centroamericana José Simeón Cañas. http://hdl.handle.net/11674/979

AUTOR

Hugo Amador Herrera Torres. Posdoctorado en Economía por la Universidad Autónoma de Madrid, Posdoctorado en Ciencias Sociales por la Universidad Nacional de Costa Rica, Doctorado en Ciencias Políticas por la Universidad de La Habana, Doctorado en Ciencias del Desarrollo Regional por la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, Doctorado en Economía por la Universidad Autónoma de Madrid, Maestría en Derechos Humanos y Democracia por la FLACSO-México, Maestría en Ciencias del Desarrollo Local por la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo. Actualmente es Profesor e Investigador Titular "B" de tiempo completo en la Facultad de Economía de la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo.

Hegel ante el capitalismo industrial: la pobreza y la *plebe* como *residuos* del Estado moderno

Hegel before industrial capitalism: poverty and the plebs as residues of the modern state


Andrés Pérez



RESUMEN

El presente escrito tiene como objetivo aproximarse a lo que ha sido la gran "fisura" de los "Principios de la filosofía del derecho": el aumento ingente de pobreza en el seno de las sociedades industriales modernas. A partir de su *filosofía gris*, carente de soluciones, Hegel aporta una filosofía política cuya estructura lógica y coherencia no escapa del latido de la negatividad que ostenta todo acontecer histórico, dando cuenta de las contradicciones de los mismos elementos que vertebran aquella realidad *tal y como es*. En este sentido, la pobreza no será vista ya como mero daño colateral de la abundancia o como una intrusión externa dentro de la sociedad civil y *enfrentada* al Estado, sino como el *fundamento* del mismo orden existente. La lectura de Hegel conducirá a aproximarse a las propias "fisuras" de la realidad y, muy especialmente, a los límites de la racionalidad moderna, cuyo nivel de abstracción y desapego de la realidad parece generar un incontenible amontonamiento de *residuos* imposibles de recoger por la misma.

Palabras clave: pobreza; sociedad civil; Estado; negatividad; racionalidad; trabajo; ciudad

ABSTRACT

This article has as purpose the approach about the most important "fissure" of the "Principles of the philosophy of law": the huge increase of poverty within the modern industrial societies. From his gray philosophy, deprived of solutions, Hegel contributes a political philosophy whose logical structure and coherence doesn't escape respect the negativity's beat that all historical events contain, describing the reality contradictions *just as it is*. In this sense, poverty will no longer be seen as mere collateral damage of abundance or as an external intrusion inside civil society and confronted with the State, but as the foundation of the social order. The study of Hegel will lead to getting closer about the reality "fissures" and, especially, the limits of modern rationality, whose abstraction level and remoteness from the reality seems to generate an irrepressible accumulation of residues, impossible to assume by the herself.

Keywords: poverty; civil society; state; negativity; rationality; work; city

INFORMACIÓN
https://doi.org/10.46652/resistances.v3i5.57
ISSN 2737-6222 |
Vol. 3 No. 5, 2021, e21057
Quito, Ecuador

Enviado: octubre 16, 2021
Aceptado: enero 16, 2022
Publicado: abril 06, 2022
Publicación continua
Sección General | Peer Reviewed

AUTOR

Andrés Pérez
Universidad Autónoma de Madrid - España
andrescutandaperez@gmail.com

Conflicto de intereses
El autor declara que no existe conflicto de interés posible.
Financiamiento
No existió asistencia financiera de partes externas al presente artículo.
Agradecimiento
N/A
Nota
El artículo no se desprende de un trabajo anterior, tesis, proyecto, etc.

PUBLISHER



1. Introducción.

Uno de los mayores problemas no sólo de la filosofía de Hegel, sino de toda la modernidad, es la pauperización descontrolada que vino acompañada de la emergencia del capitalismo junto con el industrialismo. El análisis de Hegel en *Principios de la filosofía del derecho* sobre la miseria, pobreza y aparición de la plebe será el tema al que aquí pretenderemos aproximarnos, un fenómeno que encontraremos en la obra como inherente a maquinización y acumulación de la riqueza que acompaña a la sociedad moderna industrial. Un tema, en definitiva, de enorme complejidad teniendo en cuenta que representa el mayor desequilibrio o *fisura* de todo el edificio lógico que construye Hegel a lo largo de la obra. A su vez, se trata de una disfunción cuya solución será difícil de rastrear en Hegel. Sí que se nos presentará cómo la *negatividad* y contradicciones de la sociedad civil parecen ser respondidas por la "policía" y "corporaciones", como también serán parte inherente y *fundamento* del propio Estado, cuyo fin será el de soportar estas tensiones que nunca parecen desaparecer. No obstante, el propio Hegel verá en las contradicciones generadoras de pobreza y miseria un problema de tendencia creciente en el seno de la sociedad civil. En sus propias palabras, "la cuestión de cómo remediar la pobreza es un problema que mueve y atormenta a las sociedades modernas" (Hegel, 1999, § 244). Un problema cuya única solución que revela la lógica del sistema no es en absoluto esperanzadora, a saber: "buscar en el exterior consumidores y por lo tanto los necesarios medios de subsistencia en otros pueblos", es decir, lo que hoy llamaríamos colonización. Parece evidente que no debemos contentarnos con este "arreglo" o intento de reducir la pobreza *intrafronteriza* a partir de generar la misma miseria de forma *extrafronteriza*. Una extensión interior y exterior de la pobreza cuya última expresión bien puede estar representada en la *Metrópolis* de George Grosz, donde el pintor presenta un Berlín violento y caótico a partir del desorden creado la Primera Guerra Mundial (fruto del afán expansivo), haciendo el artista presentes las condiciones sociales y económicas de la ciudad que nos muestra una relación en absoluto armónica entre sus demacradas gentes. Entorno y personas marcadas por la pobreza y la *particularidad por sí*, esto es, un sistema que hace "predominar la propia particularidad [la de la clase dominante] sobre lo universal" (Hegel, 1999, § 139). La consiguiente pérdida del principio de eticidad en virtud del actuar y saberse por sí mismo (y no en relación al resto) es la que llevará a Hegel a concebir esta "particularidad de la voluntad" como "la que ulteriormente se determina como el mal" (Hegel, 1999, § 139).

De lo que aquí se trata, entonces, es de dar cuenta de aquello que queda irresoluble sobre este problema en la obra de Hegel, qué elementos quedan sin respuesta y a su vez se presentan como *fisuras* en su filosofía política, como también de dar cuenta de la importancia de su diagnóstico de su tiempo, tanto en su presente como en su devenir. Sobre las fisuras que nos presenta Hegel, debemos atender a la ambigüedad que representa hacer convivir la presentación de la ciudad y civilización industrial como único lugar donde el *hombre* llega a ser *hombre* o, en palabras de Hegel, donde aparece "la *representación* concreta que se llama *hombre*" como parte y persona de la sociedad civil (Hegel, 1999, § 190) junto con la descripción de la sociedad civil como un "espectáculo del libertinaje y de la miseria" (Hegel, 1999, §185), a partir de las propias condiciones económicas objetivas y la cerrazón de las "clases industriales" hacia sus intereses particulares. Hegel nos deja una realidad polarizada entre una clase no productora que acumula de forma creciente la riqueza en su cerrazón a una *particularidad por sí* frente a una masa de trabajadores que son borrados y eliminados por la *máquina* y la división del trabajo (Hegel, 1999, §198). La racionalidad moderna, por tanto, parece incapaz de recoger la totalidad de la realidad existente. En este sentido, ese *resto* inasimilable por el sistema, los *residuos* que acompañan al capitalismo industrial bajo el nombre de

pobreza y plebe, será lo que aquí nos interese abordar. A pesar de lo desolador de la descripción de Hegel sobre el capitalismo industrial, debemos también situar su crítica como punto de partida para la eclosión de múltiples visiones disconformes con tal sistema. A fin de restar la oscuridad que nos puede envolver tras lo recogido en los *Principios de la Filosofía del Derecho*, se espera recapitular algunas lecturas transformadoras y desde luego más esperanzadoras a partir de la propia obra de Hegel.

2. La *filosofía gris* y la descripción de lo *sido.*

Antes de abordar lo que recoge Hegel sobre la pauperización y problemas de reconocimiento de la sociedad capitalista industrial, debemos primero discutir sobre el cómo se debe leer los *Principios de la Filosofía del Derecho*: ¿se trata de un modelo ideal de sistema político? ¿Constituye una mera descripción? ¿En qué país está pensando al escribir la obra? La primera interpretación que debemos desechar es aquella que toma la Filosofía del Derecho como un modelo ideal que ha sido o podrá ser en un futuro, como una defensa del Estado moderno y del capitalismo industrial. Recordemos, en este sentido, que lo recogido por Hegel no busca elaborar cambios y mejoras a la realidad que se le presenta, como tampoco construir un modelo ideal y único de organizarse, sino que debemos leer los PFD como una descripción de la realidad *tal y como es.*

En el propio inicio del escrito ya encontramos una declaración de intenciones con su posicionamiento hacia lo que Hegel denomina como *filosofía gris,*

> ...un «pensar después» o reflexión sobre lo eterno que aparece en lo ya sido; reflexión que, a su vez, ha de ser necesariamente escrita en un lenguaje heredado, al que habrá que forzar para que deje entrever lo que está lógicamente consignado en él. (Duque, 2008, p. 64)

Se trata, por tanto, de dar cuenta del esquema lógico que ha vertebrado y vertebra una realidad política. Continúa Hegel,

> ...cuando la filosofía pinta su gris sobre gris, entonces ha envejecido una configuración (Gestalt) de la vida, la cual no se deja rejuvenecer aplicando gris sobre gris, sino únicamente reconocer; sólo con la irrupción del crepúsculo alza su vuelo la lechuza de Minerva. (Hegel, 1999, p. 63)

La aparición de la *filosofía gris*, pensada tras la culminación de lo realmente efectivo, no debe asociarse nunca a una mirada nostálgica al pasado, como tampoco a una justificación de lo dado, sino como una descripción desapasionada y serena de la ya finalizada violenta realización del Espíritu. Puede presentarse Hegel como el "blanco conejo de Alicia (que, recuérdese, llega siempre tarde)" (Duque, 2008, p. 63). Digamos que para Hegel la filosofía aparece siempre *a posteriori*, puesto que es sólo tras la realización del Espíritu cuando se puede dar cuenta de tal proceso.

A pesar de este cuasi *presente perpetuo*, no se puede leer a Hegel como una justificación y perpetuación de lo dado, en tanto que Hegel da cuenta de las crecientes contradicciones que surgen en el seno de la sociedad civil y Estado, así como la necesidad del *perecer de la comunidad* (*Ibid.*). El Espíritu nunca termina de realizarse y es difícil encontrar en Hegel, por no decir imposible, una plena culminación del mismo en

forma de un *fin de la Historia* cuyas contradicciones y crisis estén resueltas por la última realización del Espíritu, como por el contrario planteó Fukuyama a partir de una mala (o interesada) lectura de Hegel y un claro posicionamiento neoconservador. Por tanto, para Hegel la continua realización del Espíritu lleva consigo revoluciones y crisis como consecuencia de un pasado que le pesa, adelantándose a Marx cuando afirma que "la lucha contra el presente político de Alemania es la lucha contra el pasado de los pueblos modernos, y éstos aún están angustiados por las reminiscencias de tal pasado" (Marx, 1968, p. 11) o a las ruinas del pasado que contempla el ángel de la Historia de Walter Benjamin. En definitiva, un Estado *acostumbrado* o estático no puede soportar las contradicciones que genera el incansable movimiento dialéctico. Ya recurriendo a Engels, si se limita el Estado simplemente a existir, debe perecer, puesto que carece de Idea y de realidad efectiva. Por tanto, contradicciones como las generadas por la miseria y pobreza industrial no son problemas enfrentados al Estado, sino que son *fundamento* del mismo. Es decir, la negatividad comporta la posibilidad de fisura y quiebra del Estado, pero del mismo modo es factor para la complejización de la sociedad civil y aquello inmanente al Estado en tanto cuerpo político al servicio de la contención de tales crisis. Por tanto, no es operativa la búsqueda de soluciones, puesto que la negatividad,

> ...late ya en la presentación inmediata de un evento histórico o de una determinación lógica, se sigue entonces [...] que sin esa negatividad (o si queremos: sin ese *touch of evil*, sin ese toque de maldad) no podría darse una asunción dialéctica. (Duque, 2008, p. 68)

Por ello, parece que la lectura de Hegel se aleja de una descripción apasionada sobre la realidad, tanto de sus virtudes como de sus males, en favor de presentar una filosofía que pinta su gris sobre el gris de lo sido. En definitiva, los PFD constituye un edificio lógico sobre la realidad tal y como se presenta, un *es lo que hay,* de manera que con ello también puede entenderse la "desazón" que produce en ocasiones su lectura y la falta de soluciones sobre graves problemas en su sistema, como es la pobreza y emergencia de la *plebe*. Pero, en definitiva, soluciones es lo último que deberemos buscar en Hegel, puesto que su filosofía tiene el propósito de aproximarse a la imperfección y contradicciones del ser humano y de la totalidad que lo rodea, de modo que no se trata de dar soluciones sino de *comprender* este sistema de desequilibrios. Un comprender que no es de ningún modo pasivo o reducido a pura abstracción. En palabras de Gramsci, "no se puede separar el homo faber del homo sapiens" (Gramsci, 1984, p. 3), afirmación que guarda cierta sintonía, a pesar de circunscribirse a la posterior filosofía de la praxis, con la concepción del *comprender* de Hegel, tomado en sí como práctica y transformación de la realidad, o al menos de las conciencias.

3. *Residuos* de la maquinización y la sobreproducción: la *privación del derecho* y la emergencia de pobreza y *plebe.*

Podemos decir de forma muy simplificada que la idea que vertebra los *Principios de la filosofía del derecho* es la necesidad de doblegación de lo comprendido como naturaleza, indeterminación, arbitrariedad y voluntad libre (particularización del yo) por medio del sistema y de las determinaciones que describe Hegel. Tales determinaciones sobre lo contingente serán, en orden de menor a mayor complejidad: la familia, la sociedad civil y el Estado. Una estructura lógica que vive de la misma relación dialéctica entre la naturaleza (*en sí*) y espíritu (*para sí*), para lo que se dispondrán toda una serie de mediaciones entre naturaleza (indeterminada y abstracta) y segunda naturaleza (racional y sujeta a determinaciones sociales). Tales forma de recoger dicha relación dialéctica correrá a cargo de familia y sociedad civil, ámbitos vertebrados

por el concepto de *eticidad* como idea de la “libertad que ha devenido mundo existente y naturaleza de la autoconciencia” (Hegel, 1999, §142) o, en otras palabras, en la superación del fanatismo y egoísmo de la voluntad libre (asociada a la abstracción, indeterminación y con la falsedad) en virtud de la acogida del otro dentro de sí, al pensar y actuar en relación a los demás y no sólo hacia sí mismo. De la misma manera, la universalidad y lo realmente efectivo debe realizarse en relación a la subjetividad. En definitiva, debe desaparecer cualquier universalidad abstracta, así como la mera voluntad particular a partir del “hábito de lo ético”, que se presenta en Hegel como “segunda naturaleza” (Hegel, 1999, §151), siendo la “universalidad sustancial” del Estado la que, en última instancia, complejice y canalice ese movimiento dialéctico entre interioridad y exterioridad.

La tensión dialéctica entre lo particular y universal, que nunca se resuelve, sino que, más bien, se logra *soportar,* se mostrará en su máxima expresión en la sociedad civil. Este es el nivel de exterioridad donde “la persona particular está esencialmente en relación con otra particularidad, de manera tal que sólo se satisface por medio de la otra” (Hegel, 1999, §182). Esta acogida del otro, que viene a constituir *eticidad* como la idea de libertad como bien viviente (Hegel, 1999, §142), lo sitúa Hegel como un fenómeno que llegará a su máxima expresión en la ciudad moderna y, más concretamente, en las clases industriales. Para el autor, “en la clase industrial el papel del individuo resulta especialmente acentuado y este sentimiento de sí está muy estrechamente ligado con la exigencia de una situación jurídica. Por ello el sentido de libertad y orden surgió fundamentalmente en las ciudades” (Hegel, 1999, §204). A su vez, esta clase industrial (dividida entre la artesanal, fabril y comercial) representa otro de los pilares del sistema de Hegel, aquella doblegación de la naturaleza a la que antes se aludía: “La clase industrial se ocupa de la elaboración del producto natural y depende, para los medios de su subsistencia, de su trabajo” (Hegel, 1999, §204). El trabajo es, por tanto, parte innegable de la construcción de aquella “segunda naturaleza” y constituye la actividad que sostiene el principio de autosuficiencia, parte fundamental del *ethos* de la sociedad civil. En palabras de Hegel, “lo que produce y goza [la clase industrial] lo debe fundamentalmente a sí misma, a su propia actividad” (Hegel, 1999, §204). En definitiva, el hecho de no depender de la naturaleza (como ocurre con la sometida clase sustancial o inmediata, unida por la familia y la agricultura) y de realizarse a partir del propio trabajo como mediador entre intereses particulares y los de los otros, hacen que la clase y modo de vida industrial vengan a ser los que más se inclinen hacia la libertad frente al sometimiento al que tiende el modo de vida agrícola, fundamentalmente unido por lazos de parentesco (Hegel, 1999, §204). Dirá Hegel a partir de la representación de un modelo “a la contra” que “el bárbaro es perezoso y se diferencia del civilizado en que se complace en su apatía, pues la cultura práctica [lograda a través del trabajo] consiste precisamente en el hábito y la necesidad de estar ocupado” (Hegel, 1999, §197), de manera que el trabajo es lo que al mismo tiempo distingue *lo civilizado* de *lo bárbaro*.

Vemos, entonces, que Hegel aúna cierto *espíritu capitalista* como fue común dentro del orden burgués. Una “moral del trabajo” o concepción del mismo que Marx criticaría afirmando que,

> Hegel asume el punto de vista de la moderna economía nacional [...] concibe el trabajo como esencia del hombre, como la esencia siempre a prueba del hombre; no es más que el aspecto positivo del trabajo, y no su cara negativa. El trabajo es el *hacerse-para-sí* del hombre en el seno de la alienación, o sea como hombre alienado. (Lukács, 1985, pp. 528, 529)

Una crítica necesaria, si bien ahora la matizaremos, pues el trabajo en Hegel representa la plena realización del hombre por medio de tal actividad, así como medio para la conciencia de sí. Es en el trabajo donde el hombre "se hace" a sí mismo, parte central de la dominación de la "primera" naturaleza. No obstante, a pesar de ser clara esta posición de Hegel respecto al trabajo en el capitalismo moderno, encontramos una mayor complejidad en su análisis que nos debe distanciar de tachar alegremente a Hegel como autor acrítico. No podemos leer una defensa férrea del capitalismo y a sus dinámicas, pues son diversos los peligros y disfunciones que contienen los propios conceptos del sistema para el propio Hegel, incluidos el de trabajo e industria. En este sentido, se preocupará por las implicaciones éticas de este orden de cosas, de manera que "la preocupación temprana por la *eticidad* en Hegel permite entender la sociedad comercial mercantil como fuente de consecuencias directas de pauperización de la población" (León y Moya, 2019, p. 9). Así, a pesar de la primera descripción del entramado del capitalismo industrial como forma de mayor complejidad y de mayor realización de la idea de libertad, éste acaba por constituir al mismo tiempo el lugar de la *máquina* y de las infinitas luchas e injusticias marcadas por la explotación y el arbitrio de aquellos que acumulan la riqueza. En este sentido, Hegel prestará especial atención a la negatividad y desequilibrios para tratar de comprender y dotar de sentido a un sistema "en equilibrio", aunque parezca paradójico. Estas tensiones o contradicciones devendrán de la acumulación de riqueza, la simplificación y abstracción del trabajo, la eliminación del hombre por la máquina y los *residuos* que el sistema capitalista genera a partir de tales lógicas. Ya descritas las virtudes que Hegel ve en la moderna sociedad civil, ahora nos aproximamos a su concepción paralela como "espectáculo de libertinaje y de la miseria", donde la tensión entre particularidad y universalidad y entre abstracción y determinación no sólo se traducen en una complejización y desarrollo del espíritu, sino en la más absoluta pobreza y explotación dentro de la misma sociedad civil.

Abordemos primeramente la misma noción de trabajo en la obra bajo esta óptica crítica que sin duda tiene Hegel. A pesar de constituir el trabajo la forma de emancipación del ser humano respecto a la naturaleza y de ser la actividad dónde se desarrolla la idea de libertad, se nos presenta también como una actividad de creciente abstracción y especificación en el contexto industrial, lo que resultará en una cada vez más marcada división del trabajo. A partir de ésta, "el trabajo del individuo se vuelve así más simple y mayor la habilidad en su trabajo abstracto, así como mayor la cantidad de su producción" (Hegel, 1999, §198), de manera que la división y simplificación del trabajo, así como la consiguiente sobreproducción vendrá acompañada a su vez de una "acumulación de riquezas" y, al mismo tiempo, una endémica pauperización y subempleo que acrecienta "la dependencia y miseria de la clase ligada a ese trabajo, lo que provoca su incapacidad de sentir y gozar las restantes posibilidades, especialmente los beneficios espirituales, que ofrece la sociedad civil" (Hegel, 1999, §243). La dependencia de la clase obrera hacia el trabajo es lo que posteriormente podremos encontrar en Marx como la *enajenación* del trabajador a partir de su servidumbre hacia el objeto que produce, puesto que gracias al objeto "puede existir como *trabajador*, en segundo término, porque puede existir como *sujeto físico*" (Marx, 2001, pp. 57-58). Es decir, dentro de la sociedad capitalista el trabajo viene a definir, para ambos autores, la propia identidad y existencia del sujeto como tal, pero, del mismo modo, es aquello que los anula por esa misma determinación de la persona en función de su papel re-productivo. A su vez, en palabras de Hegel, "la abstracción del producir hace además que el trabajo sea cada vez más mecánico, y permite que finalmente el hombre sea eliminado y ocupe su lugar una *máquina*" (Hegel, 1999, §198). La irrefrenable maquinización dentro de los procesos de producción, así, viene acompañada de la pauperización y subempleo de la clase trabajadora. Estas dinámi-

cas acarrearán implicaciones tanto "materiales", desde aquel trabajo enajenado surgido de la abstracción y especialización del mismo, como "identitarias" ante la imposibilidad de ser *reconocido* como ciudadano ante la pérdida del mismo. Hegel, por tanto, ve en el trabajo un medio más en la realización de la idea de libertad, aunque, al igual que Marx, será esta misma actividad la que ponga en peligro la propia *personalidad*, ya sea por su dependencia y reducción al mismo o por su pérdida. Esta unión de dependencia entre sujeto físico y trabajador, así como la imposición del trabajo como único medio posible de subsistencia hará especialmente grave el despido y subempleo que acompaña a la lógica capitalista, lo que pone en peligro para Hegel el principio de autosuficiencia y acrecienta la imposibilidad del sujeto por ser *reconocido* como tal. Ya sea por la incapacidad de gozar de los "beneficios espirituales que ofrece la sociedad civil" en Hegel o por la desaparición del sujeto físico ante la pérdida del trabajo en Marx, vemos en ambos autores un diagnóstico no tan diferente sobre las condiciones materiales de los trabajadores, así como el problema de *reconocimiento* del sujeto. En ambos encontramos una enorme máquina de producción de *residuos,* arrojados fuera del sistema e incapaces de realizarse como seres libres al no poder acceder al trabajo o verse subsumidos por él. En este sentido, quizá aquí debamos desconfiar de toda acusación que reduzca la filosofía política de Hegel como "idealista", pues la atención se orienta en muchas ocasiones a las implicaciones éticas de las condiciones materiales objetivas propias de la sociedad moderna industrial, compaginándose la atención sobre estas consecuencias "objetivas" de los procesos económicos y de producción con el problema del reconocimiento.

El no-reconocimiento que parece endémico en la sociedad civil será central en la concepción de la pobreza en Hegel. Siendo la formación de la familia, la adquisición de propiedad y el acceso al trabajo los medios por los que el individuo puede realizarse dentro del sistema, la pérdida del trabajo (que hemos visto que es inherente al propio funcionamiento del capitalismo industrial) constituirá una enorme máquina de producción de *residuos,* de *fueras del sistema*, lo que Hegel denominará *plebe*. Un conjunto cada vez mayor dentro de la sociedad industrial que, si bien aquí abordaremos como la expresión mayor de desposesión y miseria, Hegel también la entenderá como extensible a ciertos sectores de egoístas y derrochadores cuya particularidad *para sí* los sitúa también fuera del sistema. Centrándonos en esta clase desposeída de cualquier medio de subsistencia, Hegel dará cuenta de que la "caída de una gran masa por debajo de un cierto nivel mínimo de subsistencia" (Hegel, 1999, §244) hará imposible el goce de aquellos "beneficios espirituales" o "ventajas" de la sociedad civil, a saber: la independencia de la familia, la obtención de propiedad y patrimonio y, en definitiva, la autosuficiencia a través del trabajo. Es aquí donde podemos extraer la concepción de pobreza en Hegel como "privación de derecho" (Buchwalter, 2015, p. 37). En palabras de Hegel ante la pauperización en la sociedad civil, "la pérdida consiguiente del sentimiento del derecho, de lo jurídico y del honor de *existir* por su propia actividad y trabajo, lleva al surgimiento de la plebe" (Hegel, 1999, §244). Por tanto, el problema de los *residuos* y *fuera de la ley* que genera la propia racionalidad política y económica en forma de pobreza y miseria comprometerá al propio sistema de equilibrio de la sociedad civil, que es la "administración de justicia" y el sistema de necesidades. El problema de la existencia de la plebe, en definitiva, es que "si no se reconoce a la plebe como libre, no existe el derecho como tal" (Buchwalter, 2015, pp. 31-32).

Detengámonos, por un momento, en la concepción del derecho en Hegel para ver esta contradicción entre pobreza y formación de plebe respecto a la noción de derecho. El precepto del derecho abstracto lo resume Hegel en la máxima de "sé una persona y respeta a los demás como persona" (Hegel, 1999,

§36), es decir, la función del derecho abstracto es la de garantizar el reconocimiento social del sujeto como persona libre. Por su parte, el criterio para reconocer a la persona como libre lo resume Hegel en que "el hombre vale porque es hombre", es decir, debemos ser reconocidos en tanto que "todos somos idénticos" (Hegel, 1999, Obs. §209). Tal y como recoge en la *Enciclopedia*, en una comunidad ordenada legalmente el individuo es "reconocido como un ser racional, como un ser libre, como una persona; y dicho individuo, por su parte, se ha hecho merecedor de ese reconocimiento venciendo al estado natural de su autoconciencia y obedeciendo a algo universal, la ley" (Hegel, 1997, §436). Por su parte, el derecho objetivo representado por el poder de la policía y la corporación vendrá a garantizar,

> ...la seguridad de la persona y la propiedad, como que se asegure la subsistencia y el bienestar del individuo, es decir, que el bienestar particular sea tratado como derecho realizado [carácter realizado en tanto que influye tanto a nivel cognitivo como práctica para la identificación de los individuos en su existencia social] (Hegel, 1999, §230).

Estas instituciones, tanto la administración de justicia para el derecho abstracto como la policía y corporaciones para el objetivo, son entendidas como "cuidado del derecho". Son mecanismos de resolución y contención de la contingencia y tensiones presentes en la sociedad civil y, en el caso de las últimas instituciones, tienen como función corregir los vacíos del sistema de necesidades.

Ante esta panorámica del derecho como garante de reconocimiento-integración social, así como de unas mínimas condiciones materiales (propiedad, subsistencia), ¿qué implicaciones tiene la emergencia de la *plebe* para el derecho tal y como se plantea? Excluida la plebe de la familia, del trabajo y negada a la "posibilidad de adquirir habilidades y en general cultura, la administración de justicia, los cuidados sanitarios e incluso con frecuencia el consuelo de la religión (Hegel, 1999, §241), esta gran masa desarrollará toda una "malignidad y los demás vicios que surgen de esta situación y del sentimiento de injusticia" (Hegel, 1999, §241). De esta manera, se perderá el principio de *eticidad* como acogida del otro y unión y obediencia a la universalidad, quedando únicamente *negatividad* y odio al sistema que lo ha excluido como sujeto libre. Ya no se reconocen ni respetan los deberes y derechos que sostienen al sistema, lo que no nos debe hacer pensar, tal y como advierte Žižek, que esta *plebe* o *chusma* (de connotación ciertamente negativa) sea del todo sancionada por Hegel por una representación como masa dominada por ese odio y sentimiento de injustica hacia el sistema que los excluye. Si bien también afirma Hegel que es en este conjunto donde se genera el "mal" e impera una subjetividad *para sí*, para el autor,

> ...la «plebe» es una clase de personas a quienes sistemáticamente, y no solo de un modo contingente, les es negado el reconocimiento por parte de la sustancia ética, de modo que no le deben nada a la sociedad, y están dispensados de cualesquiera obligaciones hacia ella. (Žižek, 2015, p. 370)

De esta manera, podríamos encontrar en Hegel cierta justificación de la rebelión de la *plebe* hacia el sistema pues, si ha sido excluida por el mismo, ¿no es una consecuencia lógica la necesidad de destruirlo?

Esta gran masa de la población reducida a puro *residuo*, a mero no-reconocimiento y negatividad, coincidirá de nuevo con la visión del propio Marx acerca del *proletariado*, personas insertas fuera del siste-

ma al ser definidas únicamente por el trabajo que en ocasiones desempeñan y que, en otras, son privadas de él. Este proletariado, tal y como diagnostica Hegel con la plebe, "no está constituido por la pobreza surgida *naturalmente* sino por la producida *artificialmente*" (Marx, 1968, p. 13). Ante la explotación y la negación de tal medio, no habrá para Marx posibilidad de emancipación "sin emanciparse de todas las demás esferas de la sociedad y sin emanciparlas a su vez; significa, en una palabra, que el total aniquilamiento del hombre sólo puede rehacerse con la completa rehabilitación del hombre" (Marx, 1968, p. 13). Este parece ser el punto donde Hegel y Marx se distancian. Hegel partirá de la idoneidad de la sociedad civil y el Estado moderno para la realización de la idea de libertad, siendo concebidos los males que contienen como *necesarios* para que el Espíritu continúe su realización. Por su parte, Marx verá en esos males unas formas de dominación y explotación cada vez más violentas e injustas para la clase obrera, de manera que descartará cualquier mecanismo de *contención* en virtud de una transformación total de las esferas sociales y políticas, única posibilidad para la libertad y emancipación del proletariado. Ambos diagnostican de forma similar estos males, pero no encontraremos en Hegel una inquietud por buscar el cómo evitar que se produzcan, sino que atenderá a pensar en las formas por las que los males del sistema no se queden "estancados" en la oposición entre lo universal y particular (Hegel, 1999, Obs. §139). No se trata, por el contrario, de un argumento optimista. Todo el edificio y estructura lógica que construye Hegel tiene que ser pensada como una contención de la explotación, crímenes y miseria que se dan dentro de la sociedad civil *tal y como es*. Parece lógico, por tanto, no ver en Hegel una tesis transformadora y revolucionaria de la realidad, aunque sí una atenta descripción de la negatividad y de un tiempo atravesado por constantes crisis e interrupciones. Por su parte, podemos extraer, más bien, que, desde un primer nivel con la familia hasta el último con el Estado, todo lo elaborado por Hegel parece ir orientado a domesticar una naturalidad y particularidad *para sí* que en ocasiones se torna malvada y contingente y que, en la sociedad civil, da como resultado la más absoluta pobreza y miseria. Hegel, a partir de aquella filosofía *gris* que siempre llega tarde, se limita a describir tal realidad y sólo puede ver cómo se desarrolla ese movimiento dialéctico entre particularidad y universalidad, que irremediablemente genera *residuos* e injusticias a su paso. De ahí que toda esta negatividad sea condición de posibilidad de la violenta realización y complejización del Espíritu, igualmente problemática y *necesaria*.

4. Qué nos deja los *Principios de la filosofía del derecho*.

Creo, de ese modo, que la lectura de Hegel inquieta y desazona en parte por su falta de respuestas (que el propio Hegel no espera dar) y su ambigüedad. En este sentido, podemos resumir la tensión que nos inquietaba sobre las diferentes concepciones de la sociedad civil en Hegel como una moneda con dos caras igualmente reales y vigentes. En una cara se revelará la sociedad civil como el lugar donde "el hombre se hace hombre" y donde se "hace justicia a las determinaciones de la idea" a partir de la emancipación del hombre del arbitrio y contingencia de la naturaleza (Hegel, 1999, §182) y por la vigencia de un derecho que garantiza tanto reconocimiento como una mínima subsistencia. En su cara *sombría*, por su parte, se impondrá como lugar de explotación, pauperización y miseria cuyas crecientes tensiones y contradicciones hacen susceptible a la sociedad civil de destruirse a sí misma, ya sea por la imposición de particularidades sobre el resto o por la presencia de una universalidad abstracta. Esta tensión entre dos máximas aparentemente opuestas serán las que en Hegel sean *fundamento* y objeto de reconciliación a través del Estado y sus instituciones, verdaderos *contenedores* de los *residuos* y negatividad de la sociedad civil.

Hemos expuesto el carácter problemático de la pobreza y la plebe como fisuras de la propia racionalidad que describe Hegel, su nula intención por predecir futuros y soluciones, así como su indudable visión crítica sobre la realidad que lo rodea y su influencia sobre autores posteriores. Más que denunciar la pasividad, conformismo o idealismo que se pudiera extraer de ciertas lecturas de la obra, creo que puede resultar más enriquecedora su lectura en clave emancipatoria. Hegel nos muestra, innegablemente, una visión de la realidad y de la historia bajo la óptica del conflicto, una visión que puede dar pie a multitud de posturas e iniciativas más encaminadas a la *praxis,* como efectivamente ha sido a partir de la influencia de Hegel en Marx, Gramsci, etc. Más allá de leer a un Hegel conservador (que sin duda podemos, como también a un Hegel machista y racista), podemos atender a las potencialidades y rupturas que su obra puede sembrar. Recordemos, en este sentido, que la realización del Espíritu a partir de la acogida del otro en sí se trata una realización turbulenta y violenta que Hegel en ningún caso "edulcora" o finaliza (como sí hizo Fukuyama). Nos deja con ello,

> ...una realidad conflictiva surcada incluso, a las veces, por alteraciones bruscas [...] «Todas las revoluciones –dice–, en las ciencias no menos que en la historia mundial, se deben únicamente a que el espíritu, para entenderse y percibirse a sí mismo, para tomar posesión de sí, ha alterado sus categorías, captándose así de un modo más verdadero, más hondo, más íntimo y más acorde consigo mismo. (Duque, 2008, pp. 64-65)

Una realidad, en este caso la urbana e industrial, que muchas veces se aleja de aquel lugar donde se realiza la idea de libertad y se asemeja más a la *Metrópolis* de Grosz; a un mundo al borde del colapso, entendiéndolo como necesario. En Hegel, pues, tiene cabida todo tipo de disrupciones e inversiones del orden existente, lo que puede alentarnos frente a aquella desazonadora falta de respuestas.

Me gustaría finalizar el escrito con la interpretación transformadora de Susan Burck-Morss sobre la obra de Hegel. La autora se preguntará acerca de los instantes de *lucidez* que dejan tras de sí aquellos momentos en los que "la conciencia de los individuos sobrepasa los límites de las constelaciones de poder actuales y percibe el sentido concreto de la libertad" (Burck-Morss, 2005, p. 103). Burck-Morss identificará estos instantes en momentos donde un *silencio* impuesto por los vencedores se ha roto momentáneamente desde aquella transgresión de la conciencia sobre los límites que marcan las constelaciones de poder. Este es el caso de los soldados franceses enviados por "Napoleón a la colonia, quienes al escuchar a ex esclavos cantar la Marsellesa se preguntaban a viva voz si no estaban peleando del lado equivocado, o el momento donde el regimiento polaco bajo el mando de Leclerc que desobedece órdenes y se niega a ahogar a seiscientos prisioneros de Santo Domingo" (Burck-Morss, 2005, p. 103). Ante estas momentáneas, aunque recurrentes transgresiones de la conciencia sobre *lo dado,* la autora se pregunta qué pasaría si esta transgresión instantánea de la conciencia "fuera valorada como un instante, aunque transitorio, de la realización del espíritu absoluto" (Burck-Morss, 2005, p. 103). Me parece un buen ejemplo éste para lanzar cierta "luz" sobre lo *gris* que hemos podido recoger en Hegel, de manera que la desazón de su filosofía debe acompañarse por pensar en esos momentos de *lucidez,* de disconformidad y desobediencia, como los caminos en los que el Espíritu también se realiza, más allá de la indudable violencia y contingencia que también contiene.

Referencias

Buchwalter, A. (2015). La pobreza y la concepción hegeliana del derecho como eticidad reflexiva. Bajo palabra. *Revista de filosofía, 2*(10), 31-44. https://doi.org/10.15366/bp2015.10.002

Burck-Morss, S. (2005). *Hegel y Haití. La dialéctica del amo y del esclavo.* Norma

Duque, F. (2008). Hegel: pensador de una era convulsa, entre la revolución y la restauración. *Daimon Revista Internacional de Filosofia*, 63-80.

Gramsci, A, (1984). *Los intelectuales y la organización de la cultura.* Trad. de Raúl Sciarreta. Nueva Visión.

Hegel, G. W. F. (1997). *Enciclopedia de las ciencias filosóficas.* Alianza Editorial.

Hegel, G. W. F. (1999). *Principios de la filosofía del derecho.* Trad. y pról. de Juan Luís Vermal. Edhasa.

León, A. N., & Moya, P. P. (2019). Hegel y la economía política: Contribuciones para un debate histórico y filológico. *Límite: revista de filosofía y psicología,* (14), 15. https://doi.org/10.4067/S0718-50652019000100215

Lukács, G., & Hegel, G. W. F. (1985). *El joven Hegel y los problemas de la sociedad capitalista.*

Marx, K. (1968). *Introducción para la crítica de La filosofía del derecho de Hegel.* Ediciones del Signo.

Marx, K. (2001). *Manuscritos Económicos y filosóficos. Primera Edición: En Marx/Engels Gesamtausgabe, Abt. 1, Bd. 3, 1932.* Biblioteca Virtual. Espartaco.

Polanyi, K. (2007). *La gran transformación: crítica del liberalismo económico.* Fondo de Cultura Económica.

Žižek, S. (2015). *Menos que nada: Hegel y la sombra del materialismo dialéctico.* Ediciones Akal.

AUTOR

Andrés Pérez. Máster en “Filosofía de la Historia: Democracia y Orden Mundial” por la Universidad Autónoma de Madrid. Estudiante licenciado en el grado de “Antropología social y cultural” en la Universidad Complutense de Madrid.

Una cuestión de adecuada distancia: Benjamin y Heidegger sobre la obra de arte

A matter of correct distancing: Benjamin and Heidegger on the artwork



Tatiana Staroselsky

RESUMEN

En este trabajo se explora la relación entre las ideas de Walter Benjamin y de Martin Heidegger en torno a la obra de arte y a su despliegue espacial. Para ello, se realiza una lectura conjunta de "La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica" y "El origen de la obra de arte", señalando como una coincidencia relevante la crítica a la concepción moderna de la relación del hombre con el mundo, articulada en torno a la oposición entre sujeto y objeto, que oculta, olvida o debilita la potencialidad transformadora de la experiencia. Asimismo, se analiza el escrito de Heidegger "La época de la imagen del mundo", a la luz de las reflexiones benjaminianas sobre la estetización y la crisis de la experiencia, señalando cercanías y oposiciones entre las ideas de ambos pensadores con el objetivo de enriquecer la comprensión de ambos corpus. En efecto, no es forzado decir que Heidegger fue un crítico lúcido e incansable de las formas de objetivación del mundo que lo comprenden, desde la teoría, pero no sin consecuencias importantes para la praxis, como un mero objeto de observación, control y medida. Aun así y como puede esperarse, más allá de las coincidencias, la diferencia crucial entre nuestros filósofos será, en un sentido muy profundo, política.

Palabras clave: Benjamin; Heidegger; distancia; obra de arte; experiencia; estetización.

ABSTRACT

In this article I explore the relationship between Walter Benjamin´s and Martin Heidegger´s ideas regarding the work of art and the importance of the spatial dimension in the aesthetic experience. To do this, I offer a comparative reading of both author's essays on the artwork, as both can be interpreted as a critique of the modern conception of the relationship between man and the world in terms of a subject and an object, which hides the transformative potentiality of experience. I also offer an interpretation of Heidegger's "The Age of the World Picture" in the light of Benjaminian ideas on aestheticization and the crisis of experience, pointing out some proximities and oppositions between the ideas of both thinkers with the aim of make a contribution to the understanding of both corpus. Heidegger was, indeed, a lucid critic of the forms of objectivation of the world that understand it, from the theory but not without important consequences for praxis, as a mere object of observation, control and measurement. Even so, and as can be expected, beyond the coincidences, the crucial difference between our philosophers will be, in a very deep sense, political.

Keywords: Benjamin; Heidegger; distance; artwork; experience; aestheticization.

INFORMACIÓN
https://doi.org/10.46652/resistances.v3i5.67
ISSN 2737-6222 |
Vol. 3 No. 5, 2021, e21067
Quito, Ecuador

Enviado: diciembre 23, 2021
Aceptado: marzo 03, 2022
Publicado: abril 05, 2022
Publicación continua
Sección General | Peer Reviewed





AUTOR

Tatiana Staroselsky
Universidad Nacional de La Plata - Argentina
staroselskytatiana@gmail.com

Conflicto de intereses
El autor declara que no existe conflicto de interés posible.

Financiamiento
No existió asistencia financiera de partes externas al presente artículo.

Agradecimiento
N/A

Nota
El artículo no se desprende de un trabajo anterior, tesis, proyecto, etc.

PUBLISHER



1. Introducción

Una de las coincidencias más señaladas entre Walter Benjamin y Martin Heidegger es el año de publicación de sus trabajos más importantes sobre la obra de arte, a saber, "La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica" y *El origen de la obra de arte*, respectivamente, ambas de 1935. Rebecca Comay (2010) afirma, por caso, que responden a una misma encrucijada, a saber, la relación del arte con la política y con la tecnología, que se hace presente con mucha fuerza hacia la mitad de la década del 30 a partir del despliegue visual y espacial que pone en marcha el régimen fascista. Howard Caygill sostiene que el tema de ambos escritos es el impacto de la tecnología en la tradición, el arte y la política (1994, p. 22). Para el autor, en estos textos cristalizan ideas que los autores desarrollaron hacia finales de los años 20, en el caso de Heidegger en *Ser y tiempo*, y en el caso de Benjamin en *Calle de mano única.* Dimitris Vardoulakis (2015), por su parte, plantea que ambos textos, lejos de limitarse al arte, se alzan como manifiestos contra la inmediatez (p. 237), estructurados en torno a la recuperación, en el caso de Heidegger, de la tradición griega y, en el de Benjamin, de algunos temas románticos. En ambos casos, señala el autor, la respuesta a la inmediatez implicará una tarea: en Heidegger, la construcción o la fundación de algo nuevo que mira al futuro; en Benjamin, la politización del arte y de la vida que reniega de las utopías y hace pie en el pasado oprimido.

En este marco, este trabajo se detiene nuevamente en la relación entre los autores en torno a la obra de arte, pero incorporando, como una coincidencia relevante, la crítica a la concepción moderna de la relación del hombre con el mundo como una relación articulada por la oposición entre sujeto y objeto, que oculta, olvida o debilita la potencialidad transformadora de la experiencia. Si bien se señalarán algunas diferencias relevantes entre las posiciones de los autores, se evitará caer en un antagonismo simple como el que menciona Comay, esto es, "enfrentar a Heidegger con Benjamin como portavoces, respectivamente, de la autonomía estética y de la cultura popular, o del desinterés y del compromiso" (2010, p. 143). Como ha señalado Manuel Ruiz Zamora (2006),

> ...no es posible obviar (...) más allá de la evidente divergencia de los enfoques, una identidad de intereses especulativos que nace a nuestro juicio de una circunstancia determinante en la producción estética de la década de los treinta: la incontestabilidad con la que las posibilidades técnicas se van instalando en el mundo, hasta entonces incontaminado, de la creación artística. (p. 256)

En torno a la compleja relación entre el arte, la técnica y la política, este escrito se estructura en torno a una pregunta: ¿acaso no es posible leer en Heidegger una preocupación análoga a aquella que Benjamin encausa con la idea de "estetización"? Para abordarla, se analizarán principalmente *El origen de la obra de arte* y "*La época de la imagen del mundo*" poniéndolos en relación con algunos textos e ideas de Benjamin, centralmente ligadas a su propio ensayo sobre la obra de arte.

2. Dos ensayos sobre la obra de arte

En su ensayo sobre la obra de arte, Heidegger abordará el arte desde la materialidad de su existencia efectiva: obra, artista y trabajo [*Handwerk*] ocupan el lugar que podría haber alojado otras abstracciones. A su vez, la típica pregunta por la definición da lugar a una pregunta más concreta: ¿dónde y cómo hay arte? En efecto, Heidegger vuelve a la "experiencia fundamental [*Grunderfahrung*] griega del ser de lo ente

en el sentido de la presencia" (Heidegger, 2016, p. 31) y a la traslación latina de esta experiencia a un modo diferente de pensar que inaugura la "interpretación occidental del ser de lo ente" (2016, p. 31) en términos de una cosa con propiedades, una sustancia con accidentes y un sujeto con predicados, y lo hace para proponer otro acercamiento. En este sentido, el texto no se limita al arte como tema, sino que trabaja, como el célebre ensayo de Benjamin, con la experiencia en sentido amplio, esto es, con la relación del existente humano con su entorno, de la que el arte participa. Al hacerlo, continúa desarticulando el binomio sujeto/objeto y sigue en la búsqueda de dar cuenta de la articulación real que tiene lugar entre nosotros y las cosas, sin imponer un esquema interpretativo preestablecido. El siguiente pasaje de reflexión metodológica resulta, en este sentido, esclarecedor:

> ¿Es posible evitar semejante atropello? ¿De qué manera? Probablemente solo es posible si le concedemos campo libre a la cosa con el fin de que pueda mostrar de manera inmediata su carácter de cosa. Previamente habrá que dejar de lado toda concepción y enunciado que pueda interponerse entre la cosa y nosotros. Solo entonces podremos *abandonarnos en manos de la presencia imperturbada de la cosa. Pero no tenemos por qué exigir ni preparar este encuentro inmediato con las cosas, ya que viene ocurriendo desde hace mucho tiempo.* Se puede decir que en todo lo que aportan los sentidos de la vista, el oído y el tacto, así como en las sensaciones provocadas por el color, el sonido, la aspereza y la dureza, *las cosas se nos meten literalmente en el cuerpo.* (Heidegger, 2016, p. 35. El enfatizado es mío)

La interpretación heideggeriana de los entes se aleja, así, de la mera imagen en la que la filosofía de la representación ha convertido al mundo, y al hacerlo se aleja también del mito de la diferencia imperturbable, de la distancia insalvable, entre el hombre y aquello que meramente lo rodea. A continuación, agrega:

> Cuando se nos aparecen las cosas nunca percibimos en primer lugar y propiamente dicho un cúmulo de sensaciones, (...) por ejemplo, una suma de sonidos y ruidos, sino que lo que oímos es cómo silba el vendaval en el tubo de la chimenea, el vuelo del avión trimotor o el Mercedes que pasa y que distinguimos inmediatamente del Adler. *Y es que las cosas mismas están mucho más próximas de nosotros que cualquier sensación* (...). Para poder oír un ruido puro tenemos que hacer oídos sordos a las cosas, apartar de ellas nuestro oído, es decir, escuchar de manera abstracta. (2016, p. 35. El enfatizado es nuestro)

Nos interesa detenernos especialmente en dos elementos en esta descripción que se cruzan con las reflexiones de Benjamin. Por un lado, el reconocimiento de la agencia de las cosas: hacer oídos sordos a las cosas sólo es posible si admitimos que, en alguna medida, ellas nos hablan. Por otro lado, la cercanía y en general la tematización de la relación espacial con el mundo. Ambos aspectos pueden observarse en *Calle de mano única*, donde Benjamin afirma que "las cosas han arremetido con demasiada fuerza contra la sociedad humana" (2014, p. 103), y sostiene que ha llegado la hora de la crítica, en tanto:

> ...la crítica es *una cuestión de adecuada distancia*. Está en casa en un mundo donde lo que importa son las perspectivas y las proyecciones, y donde aún era posible asumir un punto de vista. Entretanto, las cosas han arremetido con demasiada fuerza contra la sociedad humana. La imparcialidad, la mirada independiente, se han vuelto mentira, cuando no expresión completamente ingenua de llana incompetencia. (2014, p. 103. El enfatizado es nuestro)

La distancia aparece en el texto de Benjamin en alguna medida como una ficción: tal y como el conocimiento implica, en *Ser y tiempo*, un tomar distancia de la relación de cuidado con el mundo, la apreciación a través de las sensaciones implica una abstracción que aleja a las cosas tal y como se presentan como parte de nuestro entorno, como aquello que se nos mete literalmente en el cuerpo (Heidegger, 2016, p. 35). Al reconocer que el trato con el mundo, como forma originaria de relación con él, implica una cercanía entre el cuerpo y las cosas, Heidegger enfatiza la dimensión espacial de la experiencia. Peter Sloterdijk (2011) ha sostenido, incluso, que "bajo el sensacional título programático de *El ser y el tiempo* se oculta también un tratado, germinalmente revolucionario, sobre el ser y el espacio" (p. 263).

En "La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica", la distancia motoriza figuras paradójicas en la caracterización benjaminiana del arte aurático. En efecto, en dicho texto y en su "Pequeña historia de la fotografía", el berlinés presenta al aura como "aparecimiento único de una lejanía, por cercana que pueda estar [*einmalige Erscheinung einer Ferne, so nah sie sein mag*]" (2015, p. 31; GS I 440). A su vez, esa distancia se ve reducida por la reproductibilidad técnica, que acerca las cosas. La fotografía, por ejemplo, puede "acercarse al receptor" (Benjamin, 2015, p. 29) en respuesta a la demanda de las masas que quieren "acercarse las cosas" (Benjamin, 2015, p. 31) y, más aún, de la necesidad de "la extracción del objeto fuera de su cobertura, la demolición del aura [*die Entschälung des Gegenstandes aus seiner Hülle, die Zertrümmerung der Aura*]" (Benjamin, 2015, p. 32; GS I 440).

Volviendo al estudio de Heidegger, la argumentación avanza, luego del cuestionamiento de la actitud distanciada, hacia el rechazo de la mera cercanía: la cancelación de toda distancia no dará con el ser de la cosa. A su manera, Heidegger también oscila entre la cercanía de lo habitual y lo disponible y la lejanía del objeto que afecta a nuestros sentidos y cuyas características somos capaces de abstraer. Trabajando mediante un rodeo, explorando formas de enfocar el objeto, Heidegger concluye que "mientras que la primera interpretación de la cosa la mantiene a una excesiva distancia de nosotros, la segunda nos la aproxima demasiado. En ambas interpretaciones la cosa desaparece" (2016, p. 37). Se trataría, aquí también, de una cuestión de adecuada distancia.

La posición que dejaría atrás a estas dos aparece auxiliada por el esquema que, según Heidegger, caracteriza a la estética y la teoría del arte, a saber, la diferenciación entre materia y forma. Como es esperable, esta forma de comprender el ser de la obra de arte, lejos de operar como justo medio, será duramente criticada: se trata de la matriz del pensar representativo, que pretende poder dar cuenta de todos los fenómenos y los fuerza a entrar en categorías conceptuales que no siempre les son propias. Tras denunciar el sesgo bíblico que caracteriza a este esquema y dar cuenta de que la metafísica moderna arrastra este sesgo porque reposa en parte sobre el entramado de la metafísica medieval, Heidegger preferirá distinguir a la cosa [*Ding*] del utensilio [*Zeug*] y de la obra [*Werk*] y darle a cada una la posibilidad de mostrarse o, en sus palabras, "dejar ser al ente como es" [*das Seiende sein zu lassen, wie es ist*] (2016, p. 45).

La cercanía o, mejor, la disponibilidad será central en el análisis que sigue. Lo más célebre del texto es quizá esta diferenciación entre el útil y la obra basada en el recurso a los zapatos pintados por Van Gogh en 1886. La fiabilidad [*Verläßlichkeit*] de su ser-utensilio, su conexión con el ser refugio [*Geborgenheit*] del mundo, es lo que da a las botas de labranza su verdad como utensilio, pero esto es comprensible no a través del uso de las botas ni de su observación en el contexto de la cotidianidad: es la obra la que abre esta verdad. En palabras del autor: "Ha sido la obra de arte la que nos ha hecho saber lo que es de verdad un zapato" (2016, p. 55).

La tesis de Heidegger es que el arte obra un desocultamiento del ser del ente, que sale a la luz en la obra y puede hacerlo sólo en ella. Lejos de la representación, lo que sucede es un acontecimiento de la verdad, que pone en duda la idea de que "la verdad pertenece al reino de la lógica, mientras que la belleza está reservada a la estética" (Heidegger, 2016, p. 57). Más adelante en el texto, Heidegger llegará a decir que "*la belleza es uno de los modos de presentarse la verdad como desocultamiento*" (2016, p. 97. En cursiva en el original).

Ahora bien, la verdad, reintroducida en el ámbito del arte –y de alguna manera expropiada tras su monopolio en manos del discurso científico–, no se identificará con las ideas de representación o copia fiel, sino que operará en su contra: la obra no es una copia exitosa de un par de botas, sino que es "ese ponerse a la obra de la verdad" (Heidegger, 2016, p. 63).

Como queda en evidencia, no son simplemente los postulados de la teoría del arte los que se ponen en entredicho, sino el hecho mismo de que el arte sea pensado como una esfera separada. Heidegger desborda en este texto las reflexiones sobre el arte y realiza una indagación acerca de la verdad, a la vez que una reflexión acerca del sistema de producción y difusión de las artes. En efecto, la empresa artística [*Kunstbetrieb*], que lidia con el aspecto de útil de las obras, es analizada en pasajes que se acercan a lo que hoy denominaríamos como estudios sociales del arte. Es también en ese rango amplio que va del análisis micro al macro, en el terreno plagado de tensiones en el que se cruzan la metafísica y la historia cultural, donde Heidegger y Benjamin se encuentran más de una vez.

En el contexto del análisis de la segunda obra de la que se ocupa, el templo de Atenea, Heidegger introduce la noción de tierra [*Erde*]. Si bien no se analizará aquí en detalle esta idea, ni su relación con la de mundo [*Welt*], es importante señalar que la tierra refiere tanto al hacer patente en la obra la materialidad de la que está hecha, como también a lo opaco, es decir, a aquel elemento de la obra que, replegándose sobre sí mismo, se sustrae y se resiste a la interpretación totalizadora dando lugar a la posibilidad de nuevas interpretaciones. A su vez, en torno a las ideas de tierra y mundo reaparecen la espacialidad y el eje de la cercanía y la distancia. El proceso de sucesivo alejamiento del entorno, su contemplación distanciada en un proceso que puede conceptualizarse como de estetización (Staroselsky, 2018), no es ajeno a la experiencia epocal del propio Heidegger, quien, redefiniendo algunos motivos ya presentes en *Ser y tiempo*, intenta recuperar la cercanía con el entorno también a partir de la idea de tierra, sobre la que escribe:

> De lo que dice esta palabra hay que eliminar tanto la representación de una masa material sedimentada en capas como la puramente astronómica, que la ve como un planeta. La tierra es aquello en donde el surgir vuelve a dar acogida a todo lo que surge en cuanto tal. En eso que surge, la tierra se presenta como aquello que acoge. (2016, p. 71)

Cuando el mundo se aleja –y la perspectiva astronómica es el ejemplo perfecto de esta perspectiva– la experiencia se convierte en un imposible, dando lugar a una relación con el mundo en la que la implicación práctica no tiene lugar. En el caso de Benjamin, dos pasajes dan cuenta de un pensamiento similar. Por un lado, un fragmento de *Le goût du néant*, de Baudelaire que recupera el berlinés: "Desde lo alto contemplo la redondez del globo, y ya no busco en él de una choza el abrigo" (Benjamin, 2008, p. 250). Por otro lado, en "Hacia el planetario", el texto que cierra *Calle de mano única*, donde Benjamin escribe:

> Nada diferencia más al hombre antiguo del moderno como su entrega a una experiencia cósmica que el último casi no conoce. La caída de esta experiencia se anuncia ya en el florecimiento de la astronomía a principios de la edad moderna. Ciertamente, a Kepler y a Copérnico (...) no los movieron sólo impulsos científicos. Y, sin embargo, el poner el acento exclusivamente en la conexión óptica con el universo, algo a lo que muy pronto llevará la astronomía, implica un presagio de lo que debía venir. La relación de los antiguos con el cosmos se desarrollaba de manera distinta: en el éxtasis. A fin de cuentas, el éxtasis es la experiencia en la que nos aseguramos lo más cercano y lo más lejano, y nunca lo uno sin lo otro. (2014, p. 122)

En el caso de Heidegger, ante la lejanía que supone la tendencia a pensar al mundo como objeto, la tierra opera una resistencia, en tanto elemento de la obra que da batalla contra su reducción a mero objeto de consumo, análisis o goce estético.

El ejemplo del templo de Atenea es productivo, ya que permite descartar de una vez la opción de la representación. En el ejemplo de los zapatos pintados por Van Gogh, la idea de que la obra logra abrir una verdad porque refleja fielmente el objeto resulta más tentadora, o al menos atendible. Sin embargo, erigir un templo no busca nada ni remotamente similar a representar a un dios, sino que aspira, más explícitamente, a permitir que se haga presente, a hacerle lugar: "¿Qué instala la obra en tanto que obra? Alzándose en sí misma, la obra abre un *mundo*" (Heidegger, 2016, p. 75).

La aproximación que hace Heidegger a la idea de mundo [*Welt*] vuelve a remitir a las ideas de hogar y de habitar, alejándose del binomio sujeto-objeto. En sus palabras:

> Un mundo no es una mera agrupación de cosas presentes contables o incontables, conocidas o desconocidas (...). *Un mundo no es un objeto que se encuentre frente a nosotros y pueda ser contemplado. Un mundo es lo que nunca aparece como objeto*. (2016, p. 75. El enfatizado es mío).

Si bien los conceptos de "tierra" y "mundo" pueden resultar ajenos al tipo de procedimientos que despliega Benjamin en su análisis de la reproductibilidad técnica, en su exposición aparecen puntos de contacto relevantes. En la experiencia con la obra se revela una verdad que no puede ser reducida a la matriz explicativa de la ciencia. La narración, en Benjamin, se comporta de una manera análoga, y su misma pretensión en la *Obra de los pasajes* apunta a un objetivo similar: "Nada que decir, sólo mostrar" (Benjamin, 2013, p. 739). En Heidegger, tanto la representación y la relación de mera observación distanciada como la reducción de toda relación a una anclada en la actitud cognoscitiva son puestas en cuestión. La tierra, como el color,

> ...sólo se muestra cuando permanece sin descubrir y sin explicar. (...) Convierte en destrucción toda curiosa penetración calculadora. Por mucho que dicha intromisión pueda adoptar la apariencia del dominio y el progreso, bajo la forma de la objetivación técnico-científica de la naturaleza, con todo, tal dominio no es más que una impotencia del querer. (Heidegger, 2016, p. 79)

Así como para Benjamin la experiencia implica un encuentro transformador con otra agencia, humana o no (Staroselsky, 2018), para Heidegger el arte estará del mismo modo alejado del mero consumo cultural. El autor da cuenta de la capacidad que tiene la obra de transformar el entorno, siendo en algún sentido un dispositivo que abre para nosotros un mundo más amplio que el que ya habitábamos. En sus palabras:

> Cuanto más solitaria se mantiene la obra dentro de sí, fijada en la figura, cuanto más puramente parece cortar todos los vínculos con los hombres, tanto más fácilmente destaca ese impacto de que dicha obra sea, *tanto más esencialmente emerge lo inquietante e inseguro mediante el empuje que supone dicho impacto*, *y tanto más esencialmente se transforma con él lo que hasta ahora parecía seguro*. Pero todas estas distintas formas de impacto no entrañan ninguna violencia, porque cuanto más puramente se queda replegada y retirada la obra dentro de la apertura de lo ente abierta por ella misma, tanto más fácilmente nos empuja y adentra a nosotros en el interior de esa apertura y, por consiguiente, *nos empuja y desplaza al mismo tiempo fuera de lo habitual*. (Heidegger, 2016, p. 116-117. El enfatizado es mío)

El fragmento da cuenta también de una coincidencia con Benjamin, a saber, el análisis de la cerrazón o la apertura de la obra que se despliega en lo espacial, en una cierta topografía de la experiencia estética. La obra no sólo nos empuja y nos impacta, también nos traslada y desplaza, nos acerca y nos aleja. Benjamin reconoce esta característica en el arte dadaísta, en el marco del cual los artistas construyen sus obras de arte asegurándose de su "inutilidad como objetos de recogimiento contemplativo" (Benjamin, 2015, p. 62). "Con los dadaístas" –dirá el berlinés– "la obra de arte dejó de ser una visión cautivadora o un conjunto de sonidos convincente, y se convirtió en un proyectil que impactaba sobre el espectador. Alcanzó una cualidad táctil" (Benjamin, 2015, p. 62). La obra de arte se despoja de su aura que es también su envoltura y sale al encuentro del espectador, transformándolo y viéndose transformada por él, mientras que hasta entonces lo que llamábamos arte sólo empezaba "a dos metros del cuerpo" (Benjamin, 1998, p. 114).

Volviendo a Heidegger, cabe destacar que, en su perspectiva tanto como en la de Benjamin, el encuentro con la obra no se limita a la "mera vivencia [*Erlebnis*]" (Heidegger, 2016, p. 119) y el "mero deleite artístico [*Kunstgenuß*]" que se movilizan en la empresa artística encargada del proceso de transmisión, sino que hay una potencialidad en la obra que desborda ese circuito.

En el epílogo del texto aclara que sus reflexiones giran en torno al enigma [*Rätsel*] del arte, que no intentan resolver sino ver (2016, p. 141) y sostiene: "Qué sea el arte es una de esas preguntas a las que no se da respuesta alguna en este ensayo. Lo que parece una respuesta es una mera serie de orientaciones para la pregunta" (2016, p. 151). Allí se separa también de la estética en tanto esta "toma la obra de arte como un objeto, concretamente un objeto de la *aisthesis*, de la percepción sensible en sentido amplio" (2016, p.

141), a la que llama también vivencia [*Erlebnis*] y de la que afirma: “quizá sea la vivencia el elemento en el que muere el arte” (2016, p. 141).

La diferencia entre estos dos sentidos de experiencia (como *Erlebnis* y como *Erfahrung*) es muy importante en la filosofía de Benjamin. Martin Jay explica que, mientras que *Erlebnis* –que por contener la raíz de la palabra *Leben* [vida] suele traducirse como experiencia vivida o vivencia– “suele implicar una unidad primitiva (..) normalmente localizada en el ‘mundo cotidiano’ (el *Lebenswelt*)” (2009, p. 27), *Erfahrung*

> ha llegado a significar una noción de experiencia temporalmente más amplia, basada en un proceso de aprendizaje, en la integración de momentos discretos de la experiencia en un todo narrativo o en una aventura. Esta última visión, llamada en ocasiones una noción dialéctica de la experiencia, connota un movimiento progresivo, no siempre sin asperezas, a lo largo del tiempo, implicado por el *Fahrt* (viaje) insertado en *Erfahrung*, y por la conexión con la palabra “peligro” (*Gefahr*). (2009, p. 27)

En Heidegger, la *Erlebnis* aparece en el contexto de una relación con la obra que olvida o esquiva su potencial transformador, a saber, el de romper con lo habitual y lo banalizado, el de ponernos ante lo extraño, inquietante e inseguro, ante aquella aventura o aquel pligro que no podemos reducir a mera fuente de conocimiento o disfrute.

El epílogo también ofrece una distinción relevante entre el “alzarse de la estatua (es decir, la presencia de un resplandor que nos contempla)” (2016, p. 147) y el “alzarse de eso que se alza enfrente al modo del objeto” (2016, p. 147). El juego de miradas que se da en el primer caso –en tanto la estatua contemplada nos contempla– recuerda muy directamente al aura benjaminiana en otra de sus definiciones, presente en “Sobre algunos motivos en Baudelaire” y que apunta al modo en que el ser humano dota a un fenómeno de la capacidad de alzar la vista y devolver la mirada: “Experimentar el aura de una aparición” –dirá Benjamin– “significa investirla con la capacidad de ese alzar la mirada” (2008, p. 253).

Asimismo, el *alzarse como mero objeto* de Heidegger parece tener un paralelismo con el valor de exposición tal y como lo entiende el filósofo de Berlín, aquel valor que, para Giorgio Agamben, caracteriza “la nueva condición de los objetos y hasta del cuerpo humano en la edad del capitalismo realizado” (2005, p. 117).

Habiendo apuntado algunas coincidencias interesantes, cabe destacar también las más evidentes diferencias entre los ensayos sobre la obra de arte de ambos filósofos, especialmente en torno a la valoración de la técnica y del arte de masas. La técnica, que en Heidegger remite a la comprensión moderna del ser, limitada a la racionalidad cientificista dominante, en Benjamin se vincula con la fuerza productiva de la tradición marxista. Si bien el autor no es ingenuo en torno a la valoración de los avances técnicos, como queda claro en la problematización de su potencia destructiva en “Experiencia y pobreza” (2007) tanto como en la crítica a la ideología del progreso presente fundamentalmente en las Tesis “Sobre el concepto de historia” (2009), late en sus reflexiones sobre el arte la posibilidad de que la era de la reproductibilidad técnica aloje también un potencial emancipatorio.

A su vez, y en torno al acercamiento de las masas al arte que este proceso habilita, Benjamin insiste en su potencia liberadora, y en alguna medida puede pensarse que el aura que nos invita a liquidar aparecería en Heidegger como un valor a resguardar, como ha planteado Christopher Long (2001, p. 90). No obstante, como recuerda Comay, con respecto al fin del arte aurático y a la recepción del arte en la dispersión por parte de la masa, la "ambivalencia de Benjamin debe al menos ser advertida" (2010, p. 146).

Más allá de estas diferencias, sigue siendo importante recordar que en ambos autores el camino del arte se alza como una vía posible de restitución de la experiencia en la medida en que la obra tiene un determinado potencial (y con él una capacidad de agencia): en Benjamin, el de hacernos ver aquello que no miramos, como en el teatro brechtiano o en el cine; en Heidegger, el de alzar un mundo y dar cuenta de una verdad para la cual, sin arte, sería difícil hacer lugar.

3. El mundo como imagen

"La época de la imagen del mundo", cuyas principales reflexiones datan de 1938, resulta decisivo para confirmar algunas ideas presentes en el texto sobre la obra de arte. Heidegger reitera allí su alejamiento de la estética, a la que presenta como uno de los fenómenos fundamentales de la Edad Moderna: en efecto, cuando el arte se introduce en el horizonte de la estética, la obra se convierte en un mero objeto de la vivencia [*Gegenstand des Erlebens*] (Heidegger, 2010, p. 63; GA 5 75), mientras que para Heidegger –como para Benjamin– es posible ir más allá de esta caracterización, desbordarla.

En el caso de Benjamin, este desborde será primordialmente político, fundamentalmente en la tarea explícitamente enunciada de politizar el arte, pero también en los postulados de "El autor como productor", de 1934. Aun así, no deja de ser relevante la coincidencia en los términos, aun cuando se trate de una coincidencia parcial: la vivencia individual, que en Heidegger se identifica con concebir a la obra como "un objeto que debe provocar en nosotros determinados estados" (2016, p. 121), queda relegada al plano del mero consumo de arte, del disfrute y la apreciación de "lo formal en la obra" (2016, p. 119), mientras que la experiencia como *Erfahrung* encarna una potencia transformadora en la medida en que el arte es capaz de abrir sentidos sin él clausurados.

Así como en Benjamin las calles de la ciudad se convierten en algo misterioso gracias al cine, que promueve una "profundización (...) de la percepción en toda la amplitud del mundo de lo significativo" (2015, p. 58) en la medida en que aparecen en él "conformaciones estructurales completamente nuevas" (2015, p. 59), en Heidegger lo corriente se ve modificado por el arte, que lo descubre en su verdad: "es un impacto que abre las vallas de lo inquietante e inseguro y así le da un vuelco a lo seguro y a todo lo que pasa por tal" (Heidegger, 2016, p. 131). El arte tiene, incluso, la capacidad de fundar historia, en tanto "siempre que acontece el arte, es decir, cuando hay un inicio, la historia experimenta un impacto, de tal modo que empieza por vez primera o vuelve a comenzar" (2016, p. 135).

La conexión del arte con la historia que Heidegger establece en este texto no es de todos modos lineal ni sencilla, y así como es posible encontrar en ella algunos ecos de motivos benjaminianos, conceptos como el de pueblo y el de herencia parecen alejarse del cruce de caminos entre nuestros filósofos. No es la intención de este texto indagar en esa dirección, sino más bien dar cuenta de que, así como Benjamin se refiere a los cambios que experimenta nuestra sensibilidad como estando ligados al arte, también para Heidegger, "el arte es histórico" (2016, p. 135) y lo es en el "esencial sentido de que funda historia" (2016, p. 135).

Volvamos a “La época de la imagen del mundo”, y específicamente al punto que lo convierte en clave para pensar en la relación entre Heidegger y Benjamin: la conceptualización del fenómeno de la estetización. Desde el comienzo del escrito, tras buscar la especificidad de la imagen del mundo moderno frente a la imagen del mundo medieval o antiguo, el autor lanza a modo de preguntas las ideas fundamentales:

> ¿por qué nos preguntamos por la imagen del mundo [*Weltbild*] a la hora de interpretar una época histórica? ¿Acaso cada época de la historia tiene su propia imagen del mundo de una manera tal que incluso se preocupa ya por alcanzar dicha imagen? ¿O esto de preguntar por la imagen del mundo sólo responde a un modo moderno de representación de las cosas? (2010, p. 72; GA 5 88)

Capturar la época en una imagen será descubierto como una pretensión propiamente moderna, que no sólo entra en relación con la reproducción y la representación como modo de aprehensión y de relación con el mundo, sino que va incluso más allá de ellas. La imagen del mundo no es meramente “una especie de cuadro de lo ente” (Heidegger, 2010, p. 73), sino que:

> ...allí donde el mundo se convierte en imagen, lo ente en su totalidad está dispuesto como aquello gracias a lo que el hombre puede tomar sus disposiciones, como aquello que, por lo tanto, quiere traer y tener ante él, esto es, en un sentido decisivo, quiere situar ante sí. Imagen del mundo, comprendido esencialmente, no significa por lo tanto una imagen del mundo [*ein Bild von der Welt*], sino concebir el mundo como imagen [*die Welt als Bild begriffen*]. (2010, p. 74; GA 5 89)

Si bien el foco es novedoso, el motivo no es nuevo en Heidegger. Ya en *Ser y tiempo* el filósofo critica a la tradición moderna por privilegiar una relación con el mundo y con las cosas en la que estas se encuentran disponibles para el hombre como centro de la creación. Allí, este entramado conceptual es desarticulado fundamentalmente con la redefinición de la experiencia en términos de un estar ya siempre formando parte de entramados de acción y lenguaje. En efecto, la existencia humana será comprendida como un estar-en-el-mundo [*In-der-Welt-sein*], y la relación de esa existencia humana con ese mundo en el que ya siempre está y con el que ya siempre lidia será entendida como una relación de implicación y de compromiso que Heidegger llamará “cuidado” [*Sorge*]. Aquí, se apunta a desarticular justamente la absolutización de la experiencia moderna como la única forma de experiencia posible: desde la perspectiva de Heidegger, “en donde llega a darse la imagen del mundo, tiene lugar *una decisión esencial* sobre lo ente en su totalidad. Se busca y encuentra el ser de lo ente en la representabilidad [*Vorgestelltheit*] de lo ente” (2010, p. 74; GA 5 89-90. El enfatizado es nuestro).

La configuración del mundo como imagen, lejos de ser meramente una conceptualización, estructura una forma de vida de la que la separación entre el hombre y el mundo y la comprensión del entorno como mero objeto son partes fundamentales. El mundo comienza a convertirse en imagen cuando “comienza ese modo de ser hombre que consiste en ocupar el ámbito de las capacidades humanas como espacio de medida y cumplimiento para el dominio [*Bewältigung*] de lo ente en su totalidad” (2010, p. 75; GA 5 92). En efecto, el proceso por el que el mundo se convierte en imagen es “el mismo proceso por el que el hombre se convierte en *subjectum* dentro de lo ente” (Heidegger, 2010, p. 75). Y no solo en sujeto,

sino en uno que pasivamente capta con los sentidos lo que lo rodea y tiene vivencias [*Erlebnis*]: tiene lugar un olvido (Honneth, 2007) que es propio de la comprensión moderna del mundo.

Zimmerman da cuenta de cómo, en Heidegger, la modernidad se presenta siempre ligada a las tecnologías que la signan. La comprensión de esta tecnología, a su vez, es tripartita: implica la industrialización –con sus sistemas, aparatos y técnicas propios–, la visión del mundo –cientificista, utilitarista– y la manera de comprender el entorno (Zimmerman, 1990, p. xv). En el reinado de la representación, del traer hacia sí y poner ante sí (Heidegger, 2010, pp. 75-76), el hombre es más unos ojos que ven que un sujeto actuante, en tanto cuando "el mundo se convierte en imagen, la posición del hombre se comprende como visión del mundo [*Weltanschauung*]" (2010, pp. 76-77; GA 5 93).

La crítica heideggeriana a la reducción de la experiencia a un encuentro con el mundo con poco potencial transformador lo acerca mucho al diagnóstico benjaminiano. Como Benjamin, Heidegger hace uso de categorías espaciales para dar cuenta de este fenómeno: se refiere a la "aniquilación de las grandes distancias [*Vernichtung der großen Entfernungen*] gracias al avión" (2010, p. 77; GA 595) y a "la representación en toda su cotidianidad, ducida a placer y sin ningún esfuerzo, de mundos extraños y lejanos gracias a la radio" (2010, pp. 77-78). Si bien Heidegger habla de la representabilidad, algo de la reproductibilidad técnica benjaminiana se cuela en su forma de referirse a la posibilidad de acercar imágenes y sonidos.

En su análisis, las cosas están cada vez más cerca, pero lo están como objetos: en la imagen y para el hombre, en una disponibilidad que les niega agencia, profundidad y potencia transformadora. Es por esto que la crítica a la reducción del mundo a mera imagen lleva, en este texto, a la siguiente crítica al humanismo como "aquella interpretación filosófica del hombre que explica y valora lo ente en su totalidad a partir del hombre y para el hombre" (Heidegger, 2010, p. 76):

> Cuanto más completa y absolutamente esté disponible el mundo en tanto que mundo conquistado, tanto más objetivo aparecerá el objeto, tanto más subjetivamente o, lo que es lo mismo, imperiosamente, se alzará el subjectum y de modo tanto más incontenible se transformará la contemplación del mundo y la teoría del mundo [*die Welt-Betrachtung und Welt-Lehre*] en una teoría del hombre [*einer Lehre vom Menschen*], en una antropología. Así las cosas, no es de extrañar que sólo surja el humanismo allí donde el mundo se convierte en imagen. (...) Por eso, el humanismo en sentido histórico estricto, no es más que una antropología estético-moral. (Heidegger, 2010, p. 76; GA 5 93)

En la época de la imagen del mundo, el hombre se autoerige como centro y el mundo se convierte en nada más que el lugar del que éste obtiene sus sensaciones. En palabras de Heidegger, en esta configuración específica de la experiencia humana "lo ente sólo vale como algo que es, en la medida en que se encuentra integrado en esta vida y puesto en relación con ella, es decir, desde el momento en que es vivido [*er-lebt*] y se torna vivencia [*Er-lebnis*]" (2010, p. 77; GA 5 94).

Si bien sería forzado suponer que en Heidegger se da la misma relación entre la vivencia [*Erlebnis*] y la experiencia [*Erfahrung*] que se da en Benjamin, sí es posible afirmar que la mera vivencia es por lo general rechazada en tanto falta de una potencia y profundidad mayores que las que aportan a la vida humana las sensaciones.

A su vez, y esto es importante también para las reflexiones metodológicas de Heidegger, la época de la imagen del mundo, en su afán de medida, tiende a imponer un orden a todo aquello que somete a su control o, como anota Heidegger en uno de los apéndices del texto: "A la esencia de la imagen le corresponde la cohesión, el sistema" (2010, p. 81; GA 5 100).

En torno a la técnica pueden rastrearse algunas ideas cercanas a estas, que cristalizan en "La pregunta por la técnica", de 1954, pero que tienen antecedentes. Como expone Parente, "en los *Beiträge* comienza a gestarse la idea de *Gestell*, la esencia de la técnica como un modo de desocultación controlador" (2010, p. 145). Y es que la concepción heideggeriana de la técnica se caracteriza por el rechazo de la concepción meramente instrumentalista. Para Heidegger:

> Por todas partes permanecemos presos, encadenados a la técnica, aunque apasionadamente la afirmemos o neguemos. Más duramente estamos entregados a la técnica cuando la consideramos como algo neutral; pues, esta concepción, que tiene hoy día gran aceptación, nos vuelve completamente ciegos para la esencia de la técnica. (1997, p. 113)

En efecto, el preguntar heideggeriano por la técnica parte, como es habitual en su obra, de un cuestionamiento de la forma tradicional de comprenderla. Es así que una de las primeras conclusiones del escrito es que "la técnica no es, pues, simplemente un medio. La técnica es un modo del desocultar" (1997, p. 121). Según Parente, en dicho texto "la preocupación esencial de Heidegger no es tanto la destrucción causada por tecnologías concretas (la bomba atómica, la progresiva destrucción de la biosfera, etc.), sino más bien el antropocentrismo metafísico que subyace a la comprensión tecnológica del ser" (2010, p. 158).

Si bien las concepciones de la técnica en Benjamin y Heidegger presentan diferencias muy marcadas, es importante enfatizar que ninguno fue ingenuo en su forma de comprenderla, en tanto ambos evitaron la posición meramente instrumentalista y comprendieron la forma en que la técnica modifica sustancialmente la experiencia humana.

Algunos de estos motivos se repiten en las reflexiones sobre la historia: el pasado y la tradición adquieren una densidad que no permite pensarlos como meros objetos de un sujeto que los domina a voluntad. El afán de dominio, medida y sistema, que es cuestionado en torno a la técnica en tanto su comprensión instrumental se basa en que "se la quiere dominar" (Heidegger, 1997, p. 115), es cuestionado también en torno a la relación con el pasado, en favor de nuevas formas de operar en las que el objeto mismo adquiere prelación frente al reinado del sujeto, que se corre del centro. En este sentido, también en dicho ámbito Heidegger y Benjamin se encuentran, como supo ver ya el berlinés cuando, en referencia a al proyecto de *Los pasajes*, que encarnaría "una teoría de la conciencia de la historia" (citado por Caygill, 1994, p. 2) escribió: "Es aquí donde encontraré a Heidegger en mi camino, y espero que surjan algunas chispas del choque entre nuestras dos maneras muy diferentes de considerar la historia" (citado por Caygill, 1994, p. 2).

Allí también, tal y como en relación al arte, algunas coincidencias relevantes en torno a la crítica de

la forma tradicional de comprender el tiempo y la historia darán lugar a diferencias considerables en la propuesta de aquello que plantean construir o las tareas que indican para su presente.

4. Consideraciones finales

Mucho más podría decirse –y mucho se ha dicho– de la relación entre Benjamin y Heidegger en torno al arte y de los modos en que debería ser atendida o dejada de lado. En este trabajo, se ha intentado recuperar algunas preocupaciones comunes en torno a lo que en sentido amplio llamamos experiencia, esto es, en torno a la relación del hombre con el mundo, especialmente en torno al arte y la técnica. En ambos autores, estos ejes se amplían en dos direcciones: por un lado, en un análisis de la percepción sensible y de la temporalidad que indaga la construcción epocal de sensibilidades, narrativas y topografías que exceden lo estrictamente artístico para dar cuenta de formas de configuración de la vida. Por otro lado, hacia reflexiones sobre la tradición y sobre la verdad, que se revelan a su vez como temas profundamente políticos que exceden la vivencia subjetiva de las obras y se adentran en debates sobre lo colectivo, arena donde los autores alcanzan su máximo grado de separación.

Así como es posible leer transversalmente en la obra de Benjamin una preocupación persistente en torno a la gesta de una relación desapegada y estetizada con el entorno, relación que cristaliza en la coreografía del terror que pone en marcha el nazismo, se propuso a lo largo de este escrito un recorrido por algunos textos de Heidegger que colecte allí las pistas de una inquietud análoga. En efecto, no es forzado decir que Heidegger fue un crítico lúcido e incansable de las formas de objetivación del mundo que lo comprenden, desde la teoría pero no sin consecuencias importantes para la praxis, como un mero objeto de observación, control y medida. Asimismo, este olvido configura una comprensión limitada del ser del *Dasein* como sujeto o mera conciencia que alcanza su auge en la modernidad como época de la imagen del mundo. La crítica heideggeriana de la estética se acerca, en este contexto, a su crítica a la comprensión vulgar del conocimiento: reducir el mundo a mera imagen y limitar a las obras a meras expendedoras de sensaciones para el hombre limita la agencia propia del mundo, que no casualmente se hace presente en la obra de arte en tanto ésta pone en obra una verdad.

La propuesta del artículo fue entonces hacer el ejercicio de pensar si es posible encontrar, también en Heidegger, allí en las antípodas políticas de Benjamin, a un filósofo preocupado por algo así como una crisis de la experiencia y algo así como una relación estetizada con el mundo. La respuesta que arroja este intento solo puede comprenderse si se tiene en cuenta que "las respuestas solo conservan su fuerza como respuestas mientras siguen arraigadas en el preguntar" (Heidegger, 2016, p. 125), y que las formas de preguntar se revelan como indiscernibles de la posición de quien pregunta.

Como puede esperarse, más allá de las coincidencias en el diagnóstico epocal, la diferencia crucial entre nuestros filósofos es, en un sentido muy profundo, política. En efecto, y si bien Heidegger da cuenta de las transformaciones en el modo de relación con el mundo que opera la técnica, Benjamin va más allá y denuncia una crisis de la experiencia tras observar a una generación diezmada por la violencia y la potencia destructiva que despliegan los aparatos. Asimismo, cuando Heidegger nota que el mundo se ha convertido en un mero objeto, lo que implica una pérdida de espesor o profundidad, Benjamin redobla la apuesta y se refiere a cómo el espectáculo que observa la humanidad es el de su propia destrucción.

En este sentido, y para terminar, resulta interesante indagar en las propuestas que laten en lo pro-

fundo de la obra de Benjamin y la de Heidegger. Si bien ninguno propuso un programa de acción, ambos indican tareas y, especialmente, indican tareas para la filosofía, que es en ambos, aunque no de la misma manera, una respuesta a la época que la gesta y a la tradición en la que se inserta.

En torno a esta cuestión, Richter (2015) enfatiza, en su estudio sobre la relación entre los autores, la importancia que en la obra de ambos reviste el deseo de aproximarse rigurosamente a los fenómenos a través del lenguaje entendido como condición de posibilidad del pensar y da cuenta, desde allí, de un conjunto de preocupaciones comunes que se relacionan con ese deseo. Entre ellas, la recuperación del criticismo kantiano –y de la práctica de la crítica– en un ámbito diferente del neokantiano será clave. Comprendida como un compromiso de revisión y de reinvención de los propios métodos y enfoques ante cada nuevo objeto, la crítica será la llave que le permitirá a Benjamin habérselas con el mundo de las cosas. En Heidegger, la crítica tiene un papel menos protagónico o menos explícito. Aun así, su proyecto implica un cuestionamiento de formas osificadas de pensar y actuar que puede ser leído como una forma post-kantiana de crítica (es decir, no centrada en el sujeto), que busca acercar el pensamiento a las cosas del mundo –las herramientas tanto como las obras de arte–. Para ambos, sostiene Richter, la crítica es parte de una política de la pregunta, que se aleja de ser un mero juicio y resulta una vía hacia la verdad.

En efecto, tanto Benjamin como Heidegger coinciden en centrar sus investigaciones en una búsqueda de las palabras, los formatos y las imágenes que les permitan dar cuenta de lo que perciben como peligroso en su época, si bien al hacerlo llegan a puertos distintos. La carrera y la vida de Benjamin terminan súbitamente entre escritos que superponen imágenes y textos breves que, por un lado, renuncian al dispositivo de la explicación y la taxonomía eligiendo mostrar y disponer en lugar de hilar en un continuo y, por el otro, exhortan a la acción. La vida y la obra de Heidegger se van alejando cada vez más de la búsqueda de un sistema como el de *Ser y tiempo* y naufragan en una búsqueda poética que se aleja de algunas de las intuiciones más agudas sobre la vida humana y la tradición filosófica que conforman, hasta la fecha, lo más comentado de su obra. En este contexto, las palabras de Adorno adquieren mucha relevancia:

> Cada vez que la filosofía cree que, mediante un préstamo de la poesía, puede abolir el pensamiento objetualizador y su historia, según la terminología habitual la antítesis de sujeto y objeto, y espera que hable el ser mismo en una poesía montada a partir de Parménides y Jungnickel (un nazi), con ello no hace precisamente sino aproximarse a la más lixiviada cháchara cultural. (Adorno, 2003, pp. 15-16)

Efectivamente, el Heidegger posterior a la *Kehre* elige, tras apuestas e intentos teóricos notables, abandonar la idea de que la filosofía tenga aún la potencia de transformarse en diálogo con su propia tradición, y se entrega a la potencia del pensamiento poetizante. En dicho contexto, y si bien las diferencias con el período de *Ser y tiempo* son notables, algo en el orden de las preocupaciones permanece inalterado. Este libro permite ser leído también "como invitación a realizar un viaje interior, un viaje que siempre tiene algo de una odisea plagada de obstáculos y peligros, unos desconocidos y otros conocidos, que debemos sortear con éxito para conducir a buen puerto nuestra vida" (Escudero, 2012, p. 79). El viaje, en Heidegger, será siempre hacia adentro, y la lucha se dará siempre en el plano del sí mismo propio. En el caso de Benjamin, y si bien la desconfianza en la tradición filosófica para hacerse cargo de las tareas que son urgentes es notable, el viaje hacia la interioridad y hacia la poesía es reemplazado por una apuesta a lo colectivo y a una articulación con el arte que, sin salir de la filosofía, desdibuja sus márgenes generando espacios nue-

vos de producción. La diferencia que se demarca, radical, es que mientras Heidegger ve en la poesía una alternativa a la política, Benjamin parece comprender, antes de denunciarlos explícitamente, los peligros de su estetización (Egel, 2015).

En el caso del berlinés, la lucha es contra el fascismo, y la búsqueda apunta, lejos del perfeccionamiento de una interioridad individual o de un pueblo, nada menos que a la redención de la humanidad misma. El tiempo que experimentaron Benjamin y Heidegger es y no, como se ha intentado mostrar, el mismo: si bien ambos están atravesados por los peligros y las potencias propios de su tiempo, lo están de modos radicalmente opuestos.

Referencias

Adorno, T. (2003). El ensayo como forma. En T. Adorno. *Notas sobre literatura. Obra completa, 11* (pp. 11-34). Akal

Agamben, G. (2005). *Profanaciones*. Adriana Hidalgo

Agamben, G. (2011). *Infancia e historia*. Adriana Hidalgo

Benjamin, W. (1998). Onirokitsch. En R. Ibarlucía. *Onirokitsch: Walter Benjamin y el surrealismo* (pp. 111-117). Manantial

Benjamin, W. (2007). Experiencia y pobreza. En W. Benjamin. *Obras II.1* (pp. 216–221). Abada

Benjamin, W. (2008). *Charles Baudelaire. Un lírico en la época del altocapitalismo*. En W. Benjamin. *Obras I.2* (pp. 87-302). Ababa

Benjamin, W. (2009). Sobre el concepto de historia. En M. Reyes Mate. *Medianoche en la historia. Comentarios a las tesis de Walter Benjamin "Sobre el concepto de historia"* (pp. 49-302). Trotta

Benjamin, W. (2013). *Obras V: Obra de los pasajes*. Abada

Benjamin, W. (2014). *Calle de mano única*. El Cuenco de Plata

Benjamin, W. (2015). La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica. En W. Benjamin. *Estética de la imagen: fotografía, cine y pintura* (pp. 25-81). La Marca Editora

Caygill, H. (1994). Benjamin, Heidegger and the Destruction of tradition. En A. Benjamin y P. Osborne (eds.). *Walter Benjamin´s philosophy: Destruction and experience* (pp. 1-31). Routledge

Comay, R. (2010). Enmarcando la redención: aura, origen, tecnología en Benjamin y Heidegger. En A. Uslenghi (comp.). *Walter Benjamin: culturas de la imagen* (pp. 141-178). Eterna cadencia

Egel, A. (2015). Who Was Friedrich Hölderlin? Walter Benjamin, Martin Heidegger, and the Poet. En A. Benjamin y D. Vardoulakis (eds.). *Sparks Will Fly: Benjamin and Heidegger* (pp. 177-188). State University of New York Press

Escudero, J. (2012). "Ser y tiempo": ¿una ética del cuidado? *Aurora*, (13), 74-9

Heidegger, M. (1997). La pregunta por la técnica. En M. Heidegger. *Filosofía, ciencia y técnica* (pp. 111-148). Editorial Universitaria

Heidegger, M. (2010). La época de la imagen del mundo. En M. Heidegger. *Caminos de bosque* (pp. 63-90). Alianza

Heidegger, M. (2016). *El origen de la obra de arte*. Alianza

Honneth, A. (2007). *Reificación. Un estudio de la teoría del reconocimiento*. Katz

Jay, M. (2009). *Cantos de experiencia. Variaciones modernas sobre un tema universal*. Paidós

Long, C. P. (2001). Art´s fateful hour: Benjamin, Heidegger, Art and Politics. *New German Critique,* 83, 89–115

Parente, D. (2010). *Del órgano al artefacto. Acerca de la dimensión biocultural de la técnica.* Edulp

Richter, G. (2015). Critique and the Thing: Benjamin and Heidegger. En A. Benjamin y D. Vardoulakis (eds.). *Sparks Will Fly: Benjamin and Heidegger* (pp. 27-63). State University of New York Press

Ruiz Zamora, M. (2006). Martin Heidegger/ Walter Benjamin: un antagonismo a partir de la obra de arte. *Thémata*. (36), 255-262

Sloterdijk, P. (2011). *Sin salvación. Tras las huellas de Heidegger.* Akal

Staroselsky, T. (2018). El problema de la estetización en la filosofía de Walter Benjamin, en *Diánoia. Revista de Filosofía*, *63*(81), 61-84. https://doi.org/10.22201/iifs.18704913e.2018.81.1576

Vardoulakis, D. (2015). A Matter of Immediacy: The Political Ontology of the Artwork in Benjamin and Heidegger. En A. Benjamin y D. Vardoulakis (eds.). *Sparks Will Fly: Benjamin and Heidegger* (pp. 237-257). State University of New York Press

Zimmerman, M. E. (1990). *Heidegger's Confrontation with Modernity. Technology, Politics and Art*. Indiana University Press

---

AUTORA

Tatiana Staroselsky. Profesora y Doctora en Filosofía por la FaHCE-UNLP, donde se desempeña actualmente como docente. Su investigación doctoral se tituló "El problema de la estetización y la reconfiguración de la experiencia en la filosofía de Walter Benjamin". Ha sido becaria doctoral del CONICET y de la DAAD y ha realizado estancias académicas en Berlín y Ciudad de México.

Justicia epistémica y participativa en el acceso sanitario de las mujeres de comunidades Mapuce. La atención sanitaria de partos

Epistemic and participatory justice in health access for women from Mapuce communities. Childbirth health care

Cintia Daniela Rodríguez Garat



RESUMEN

Este artículo propone un análisis en clave geositunada de la atención sanitaria de las mujeres de comunidades indígenas mapuce en Argentina, desde el marco de la justicia epistémica y participativa. En un primer momento, se caracterizan las concepciones que estas comunidades tienen respecto a la salud-enfermedad y sus modos de vivir el momento de parto. En un segundo momento, se pone en evidencia la violencia específica a la que son sometidas las mujeres mapuce en la atención de partos por parte del modelo médico hegemónico cuando no contemplan sus saberes ancestrales y sus modos de parir. Finalmente, se ofrecen reflexiones respecto a la necesidad de repensar el sistema público sanitario con el claro objetivo de promover un enfoque de derechos humanos, centrado en una atención sanitaria intercultural e interepistémica. En la conclusión se consideró de suma relevancia partir de la narración de las luchas y resistencias desde la propia voz de estas mujeres, para atender a un acercamiento más situado respecto a los relatos de las experiencias vivenciales que las mujeres mapuce describieron sobre las características de la atención sanitaria que reciben. En este aspecto, se pudieron constatar diversas situaciones de violencia obstétrica y cultural desde el propio accionar del sistema sanitario hegemónico. En efecto, se sostiene que es imperativo construir puentes que amplíen las horizontalidades epistémicas y la democratización de la democracia.

Palabras clave: partos; mujeres mapuce; salud intercultural; justicia epistémica; violencia obstétrica.

ABSTRACT

This article proposes a geosituated analysis of health care for women from indigenous Mapuce communities in Argentina, from the framework of epistemic and participatory justice. At first, the conceptions that these communities have regarding health-disease and their ways of living the moment of childbirth are characterized. In a second moment, the specific violence to which Mapuce women are subjected in the care of childbirth by the hegemonic medical model becomes evident when they do not contemplate their ancestral knowledge and their ways of giving birth. Finally, reflections are offered regarding the need to rethink the public health system with the clear objective of promoting a human rights approach, centered on intercultural and inter-systemic health care. In the conclusion, it was considered highly relevant to start from the narration of the struggles and resistances from the voice of these women, to attend to a more situated approach with respect to the stories of the experiential experiences that the Mapuce women described about the characteristics of care. healthcare they receive. In this aspect, various situations of obstetric and cultural violence could be verified from the very actions of the hegemonic health system. Indeed, it is argued that it is imperative to build bridges that expand epistemic horizontalities and the democratization of democracy.

Keywords: childbirth; Mapuce women; intercultural health; epistemic justice; obstetric violence.

INFORMACIÓN
https://doi.org/10.46652/resistances.v3i5.57
ISSN 2737-6222 |
Vol. 3 No. 5, 2021, e21057
Quito, Ecuador

Enviado: noviembre 24, 2021
Aceptado: enero 16, 2022
Publicado: abril 06, 2022
Publicación continua
Sección General | Peer Reviewed





AUTOR

Cintia Daniela Rodríguez Garat
Universidad Nacional de La Plata - Argentina
cintiadanielarodriguez@gmail.com

Conflicto de intereses
La autora declara que no existe conflicto de interés posible.
Financiamiento
No existió asistencia financiera de partes externas al presente artículo.
Agradecimiento
N/A

Nota
El artículo es una adaptación de un capítulo de tesis de maestría.

PUBLISHER



1. Introducción

Este artículo se enfoca en establecer el marco de análisis ético-normativo de la atención sanitaria de las mujeres de comunidades indígenas en el acceso a la salud, desde el marco de la justicia epistémica y participativa. De esta manera, se parte específicamente de la consideración de las formas de vulnerabilidad que afectan de modo particular a las mujeres mapuce de nuestro país, para abordar concretamente el acceso sanitario a los partos desde una perspectiva bioética crítica. Resulta interesante aclarar que la selección de la comunidad indígena mapuce se debe, en particular, a dos aspectos. En primer lugar, porque la comunidad mapuce es la que posee la mayor densidad poblacional dentro de las comunidades indígenas que habitan la Argentina, lo que plantea un análisis más representativo sobre la problemática. Por otro lado, el recorte temático centrado en esta comunidad indígena se vincula con la carga simbólica que los mapuce han adquirido en la agenda política argentina, fundamentalmente en el gobierno macrista (2015-2019). Se entiende que el ataque recibido por estas políticas discursivas, con fuerte tono estigmatizante y de criminalización, ha incrementado las situaciones opresivas que ya venían transitando de violencia patriarcal y estructural (de despojo territorial y colonialidad) (Rodríguez, 2021a).

El objetivo de este artículo se centra en la necesidad de analizar la situación concreta del acceso a partos respetados e interculturales por parte de las mujeres mapuce de nuestro país, buscando confrontar las concepciones sobre la salud propias del modelo médico hegemónico con las que poseen las mujeres de la comunidad mapuce; para, finalmente, recurrir a éticas de la responsabilidad y del cuidado en las que la voz del otro prevalezca (Bonilla, 2006) y sea contemplada para el acceso sanitario digno, en este caso a: partos cuidados y respetados.

2. Metodología

El desarrollo de este artículo se basa en una investigación de diseño exploratorio, con un enfoque fundamentalmente cualitativo. Asimismo, se propone conocer los modos en los que se lleva a cabo la atención sanitaria de partos en las mujeres autoidentificadas como Mapuce, en la provincia de Neuquén. Para ello, el trabajo se centra en recabar información y datos a partir del uso de la técnica del análisis documental, teniendo como eje prioritario la voz de las mujeres Mapuce, como expresión propia sobre las experiencias vividas en relación a sus partos. La finalidad que persigue este registro es la construcción de un planteo hermenéutico y argumentativo sobre la concepción de justicia en la que se asientan las políticas públicas respecto a los servicios sanitarios de la provincia de Neuquén, en materia de interculturalidad.

De esta manera, cuando nos centramos en la atención de la salud de las mujeres mapuce, no podemos hacerlo sin considerar la importancia que le otorgan las comunidades indígenas a su vinculación con la naturaleza y a la armonía que se genera entre la salud y la vida. De ahí que, el abordaje de la salud de las mujeres y de los niños/as no puede realizarse de manera aislada, y su bienestar depende de las posibilidades de salud y equilibrio de los progenitores (fundamentalmente, de la madre) y del pueblo, ya que también contribuyen en la dinámica de la comunidad. La comunidad mapuce, en particular, construye la palabra *Itrofil Moguen* (*Ixofij Mogen*), que significa: "Todas las diversas formas de vida". Puesto que, entienden que la vida debe comprenderse en estrecha vinculación con "el territorio, la gente, todos los elementos que dan diversidad y conocimiento: el viento, el agua, la lluvia, el sol, la tierra que pisamos" (Huilipán, 2017, p. 14).

Por ello, plantean que los principios rectores del sistema de vida *mapuce*; es decir, el *Kvme Felen* se asienta en tres pilares interdependientes: "*Waj Mapu* (Territorio), el carácter de Pueblo Originario o preexistente (Identidad) y *Kizu Gvnewvn* (Autonomía)". Y a su vez, en palabras del pueblo mapuce:

> Estos (tres) pilares nos conducen y remiten a la historia de nuestras luchas y resistencia como pueblo originario. (Están) presentes en nuestras prácticas, cobran fuerza y se alzan en nuestras reivindicaciones, haciendo saber que nuestra identidad aún está viva (Confederación Mapuce de Neuquén, 2010, p. 49).

Previo a la caracterización de la cosmovisión del pueblo mapuce, conviene aclarar inicialmente que, en el último Censo 2010, con respecto al caso particular de las mujeres pertenecientes a una comunidad indígena de Argentina, se estimó que promediaban las 480.000 personas. En los datos obtenidos, se registró un total de 955.032 personas que se reconocen como pertenecientes y/o descendientes de alguna de las 32 etnias reconocidas en Argentina, representando el 2,4% del total de población de dicho país. De ellos, el 50,4% son varones y el 49,6% mujeres, porcentajes que se invierten en la población general. Respecto a la distribución en las provincias, en el 2010, la mayor proporción de población originaria pertenece a las provincias: Chubut, Neuquén, Jujuy, Río Negro, Salta y Formosa, con porcentajes que van desde 8,7% a 6,1%. Los pueblos Mapuce, Toba y Guaraní son los únicos que se ubican por encima del 10%; sumados, estos pueblos conforman el 45,9% de la población originaria argentina. Con valores entre 5% y 10% del total de población originaria se encuentran los pueblos Diaguita, Kolla, Quechua y Wichí, que en conjunto conforman el 25% del total de la población originaria (Equipo Latinoamericano de Justicia y Género [ELA] y Consejo de Organizaciones Aborígenes de Jujuy [COAJ], 2016).

Según el Censo 2010 (INDEC), el 49,8% de la población auto-reconocida como perteneciente a pueblos originarios depende del Estado para satisfacer sus necesidades en salud. En el caso específico de las mujeres indígenas, según el Equipo Latinoamericano de Justicia y género y el Consejo de Organizaciones aborígenes de Jujuy (2016), los principales obstáculos para al acceso a la salud, que surgen espontáneamente de los relatos de estas mujeres, son materiales. Es decir, se inscriben en las barreras geográficas, en tiempo y distancia, empeoradas por falta de caminos accesibles y falta de transportes disponibles, como también en la falta de recursos económicos. Asimismo, se ha evidenciado históricamente, la desfavorabilidad de su situación en relación con las dificultades en el control sobre la reproducción y su incidencia en las tasas de fecundidad y mortalidad materno-infantil (Hopenhayn et. al., 2006).

De ahí que, cuando se plantea su situación concreta con respecto a la salud y a las políticas públicas que deben garantizarles el acceso a la misma, surgen al menos dos posibilidades con respecto a las formas de programación y ejecución estatal. Por un lado, tal como plantea Feltri et al., (2006), puede darse una concepción unilateral de planificación, según la cual, la gestión y la planificación queda del lado de los efectores (es decir, del propio Estado); o bien, puede sobrevenir otra, basada en la incorporación de la propia comunidad (o más considerablemente de los destinatarios de las políticas) como parte estratégica en la planificación y gestión de la atención en salud.

De modo que, en la primera opción, puede surgir que el Estado les imponga a las comunidades aborígenes distintas políticas públicas que pueden atentar contra su bienestar, su cultura y su concepción de mundo, a partir de tomar medidas tendientes a garantizar la promoción de los derechos de otros

sectores sociales (terratenientes, por ejemplo). Propiciando de este modo que, en el caso de las mujeres, estas medidas puedan vincularse no solo con la limitación de la concepción, sino puntualmente, con la falta de gestión adecuada de las herramientas necesarias para abordar la interculturalidad en salud, violentando de esta manera el derecho al acceso a la salud.

Por el contrario, la segunda opción, se centra en la incorporación protagónica de los destinatarios de las políticas. De ahí que, el derecho a la salud es entendido en la complejidad y pluralidad que incluye, puesto que "exige una idea de igualdad que socialmente no inferiorice, ni homogeneice culturalmente, e incorpore la dimensión de justicia epistémica" (de Ortúzar, 2019, p. 15). La importancia de esta postura se halla en que, tal como afirma Chirif (2015), la interculturalidad no se circunscribe a una definición única y homogénea, sino que es construida por cada pueblo indígena "desde su realidad específica actual, influida por una colonización de cinco siglos y que ha causado impactos diferentes" (Cárdenas et al., 2017, p. 154). Así, el reconocimiento de los Pueblos Indígenas tiene una larga historia y muchos debates. Por muchos años se ha rechazado la idea de que los Estados adopten una definición formal de Pueblos Indígenas. Por ello, en el artículo 1° del Convenio 169 de la OIT se reafirma la importancia de la autoidentificación de los propios pueblos.

De este modo, el abordaje de salud intercultural en esta segunda perspectiva, a la cual se suscribe este artículo, promueve la decisión libre de las mujeres en lo relativo a la concepción, a la vez que, hace partícipe a toda la comunidad, para que, a la luz del reconocimiento de su historia, de su situación política, social y de sus propias contradicciones internas, resuelvan y se auto-concedan las estrategias más deseables para definir su salud sexual y reproductiva (Feltri et al., 2006). Considerando este aspecto, resulta primordial generar una aproximación conceptual respecto a los propios parámetros sanitarios y culturales de la atención de partos desde la perspectiva de la comunidad indígena mapuce, más precisamente, desde la voz de las mismas mujeres que protagonizan estas prácticas.

3. Atención materno-infantil y adaptación de partos de *Pu Mapuce Zomo* (mujeres mapuce)

Frecuentemente, el cuidado de los/as hijos/as es una tarea designada exclusivamente a las mujeres. Sucede algo similar con las mujeres de las comunidades indígenas: "quienes, para atender su propia salud, a las consultas médicas acuden con las personas que de ellas dependen" (Rodríguez, 2021a, p. 101). Esta situación refleja una realidad que incluso trasciende a determinada pertenencia cultural. Por ello, generalmente, no es considerada en la atención médica occidental.

Sumado a esto, es importante notar que, con respecto a los inconvenientes suscitados en la atención de la salud maternal de las mujeres indígenas, se producen situaciones análogas en las diversas regiones del territorio argentino, puesto que las provincias de Chaco, Formosa, Jujuy y Misiones presentan los peores indicadores en relación al acceso a servicios de salud. De allí que, según UNICEF (2012):

> Si bien más del 80% de las embarazadas se hizo al menos un control en un hospital o centro de salud, son pocas las que cumplen con el mínimo de controles que recomienda la Organización Mundial de la Salud (al menos cuatro). Estas cuatro provincias son además las que registran más partos domiciliarios sin personal calificado en el ámbito rural, donde las mujeres tienen más dificultades para llegar a los puestos sanitarios (Aizenberg, 2013, p. 366).

Según la última información publicada en el año 2018 por el Ministerio de Salud neuquino, el control prenatal evidenciado en los primeros meses de embarazo (20 semanas), en esta localidad, es reducido (45,5%). Es decir, solo asistieron 5 de las 11 mujeres embarazadas. Mientras que, aumenta casi en una cuarta parte (72,7%) en el último tramo del embarazo. Esto es, 8 mujeres de las 11 embarazada en total. En efecto, 3 de esas 11 mujeres no reciben control regular, ni asistencia durante ningún momento del embarazo. De este modo, resulta claro que la situación es aún más problemática en aquellas comunidades donde solo se habla la lengua indígena, como el *mbyá* guaraní en Misiones o el *wichí* en la provincia del Chaco, Formosa y Salta. De ahí que, estas circunstancias se ven intensificadas con las barreras geográficas y del sistema sanitario, como resultantes de la situación residencial de estas comunidades, que viven en zonas rurales alejadas de los centros de salud y con deficiente capacidad resolutiva (UNICEF, 2010).

Por este motivo, las comunidades indígenas expresan la necesidad de contar con mayor cantidad de agentes sanitarios, que brinden atención médica en los establecimientos hospitalarios, desde un enfoque intercultural, fundamentalmente, en lo que atañe al: parto respetando la cosmología indígena, la señalética bilingüe, entre otros. Estas exigencias son contempladas en la legislación argentina con la Ley N° 25.929 sobre “Parto Humanizado”, puesto que plantea:

> Toda persona, en relación con el embarazo, el trabajo de parto, parto y posparto o puerperio tiene derecho a ser tratada con respeto, amabilidad, dignidad y a no ser discriminada por su cultura, etnia, religión, nivel socioeconómico, preferencias y/o elecciones de cualquier otra índole (Art. 2, Inc. B).

Sin embargo, las prácticas médicas occidentales (hegemónicas) obstaculizan el acceso a la salud de las mujeres indígenas cuando no contemplan sus propios saberes y conocimientos. Es decir, cuando ignoran: sus propias formas de sanarse, de hacer un tratamiento; su estrecho vínculo con el territorio y con la *Pachamama* para su sanación, entre otros conocimientos imprescindibles para una atención sanitaria respetada. Entre estos saberes, la biomedicina ignora la centralidad que las comunidades indígenas le otorgan a la dimensión espiritual. Estos aspectos se ponen en evidencia en relatos como el que sigue:

> Las personas tenemos cuatro dimensiones, una espiritual, una física-biológica, una afectiva y una mental; cuando hay un desequilibrio en alguno de estos planos te enfermás, cada persona tiene estas cuatro dimensiones que no están separadas, están interrelacionadas. (...) una persona te puede hacer mal por envidia o sin querer también te puede ojear, cuando nace un bebé nosotros creemos que durante el primer mes solo puede ver(lo) la familia directa, porque al ser tan chiquitos chupan la energía y necesitan un equilibrio, la falta como el exceso de amor es malo, le hace mal al bebé, que tiene un *newen débil, y necesita identificarse con una energía positiva, buena, por eso no lo puede ver todo el mundo (...).* (*Relato de mujer mapuce*). (Estrella, 2017, p. 167).

De lo dicho surge que, las prácticas médicas deben procurar partir de la concepción cultural que la comunidad indígena particular asuma, respecto a la enfermedad y su cura. Puesto que, muchos integrantes de las comunidades indígenas no encuentran en el sistema sanitario hegemónico la posibilidad de contar: qué les sucede, cuáles son sus miedos o síntomas por temor a ser juzgados o ser tomados

como objeto de burla. El respeto por la cultura del Otro-paciente promueve la posibilidad de realizar un abordaje sanitario intercultural, que se centre en el respeto de los saberes propios de dicha comunidad. En este sentido, para la comunidad mapuce, la enfermedad se concibe como:

> ...una realidad extraña al organismo y opuesta a la salud. La enfermedad surgiría según sus creencias por tres grandes bloques de causas: a) por la penetración mágica de un elemento maligno en el cuerpo de la víctima. b) por la pérdida o evasión del alma. [Es decir], (p)or el debilitamiento del espíritu. c) por la posesión por el diablo o los malos espíritus (Sanz, 1996, pp. 36-7).

A partir de lo desarrollado, se deduce que el enfoque biomédico debe replantearse e interpelar sus fundamentos de manera profunda y analizar formas de posibilitar la construcción de una perspectiva intercultural, fundamentalmente cuando se trata del abordaje sanitario de partos de mujeres indígenas. Puesto que, la atención del parto no se reduce a un asunto médico, ni científico, sino más bien, debe entenderse como una cuestión cultural y política. Cuando se plantea que el parto tiene una dimensión política, se vincula puntualmente con el rol que las mujeres ocupan históricamente en las sociedades patriarcales. Justamente, por ese motivo, no resulta ser un hecho menor cuando se debe analizar la atención sanitaria de partos.

En consonancia con el planteo de Drake (2014), partiendo de que la cultura define el contexto en que una mujer percibe la experiencia del parto y la maternidad, resulta importante resaltar que: "hay más rituales y prácticas culturales acerca de la maternidad que otros eventos de la vida" (Etowa, 2012, Drake, 2014, p. 5). Esto, evidentemente, como se viene adelantando, conduce a que los sistemas de salud públicos deban cuestionar críticamente la hegemonía de la perspectiva biomédica que los convoca, para replantear prácticas médicas vinculadas al parto, entendiéndolas como un fenómeno con significado cultural (Drake, 2014).

De este modo, según la cultura del pueblo mapuce, el parto y la maternidad tienen un significado que evoca a su intrínseca relación con la tierra. De ahí que, para su cosmovisión, la placenta simboliza el vehículo que ciñe la vida con los ancestros, mediante un lazo que se representa como motor de la vida y principio de la muerte. En palabras de las mujeres de esta comunidad:

> Las devoluciones y/o enterramientos de las placentas son rituales propios de la cultura. Son realizados alrededor de un ojo de agua, donde está el *eltuwe*. (...) al enterrar las placentas se sigue manteniendo unido el linaje materno con el territorio. (...) las hijas/os nacidos con problemas de salud necesitarán durante su vida reconectarse con el territorio donde se entregó la placenta cuando aparezcan episodios de padecimientos para reestablecer la salud. (...) se elige ese espacio porque desde que se nace, se empieza a morir (Azpiroz Cleñan, 2019, párr. 4).

De esta manera, en la cultura del Pueblo Mapuce, cada persona tiene un *Tuwün* (su origen territorial, su tierra) y un *Küpalme* (que es el tronco familiar o la herencia de los antepasados). Estos dos elementos sientan las bases que permiten construir un camino que determina no solo: "hacia dónde se va", sino también, cuáles son los roles que a futuro podrá desempeñar el niño o niña fortaleciendo su salud

y su bienestar. En efecto, para estas comunidades, la entrega de la placenta a la "tierra", permite que la madre y la familia que la recibe, puedan cerrar un importante ciclo abierto con la concepción y período prenatal, mediante el entierro y la realización de una ceremonia que dará protección y fortaleza al niño y la madre (Nawel, 2020). Del mismo modo, esta ceremonia adquiere diversas variantes que se vinculan con el estado de salud y el sexo del recién nacido, así:

> ...si el recién nacido es *wentru* (hombre), la placenta debe enterrarse debajo del árbol o palenque donde se amarra el caballo. De esta manera se asegurará que el niño será un gran jinete, también será un hombre ágil, fuerte y con raíces profundas. Si es *zomo* (mujer), la recién nacida, se debe enterrar su placenta en una planta medicinal del territorio, así asegurará su conexión con la sabiduría de las plantas. (...) es importante que esta planta esté cercana a la casa (Nawel, 2020, párr. 2).

De forma equivalente, tratándose del nacimiento de una mujer, primariamente, se solía enterrar la placenta debajo del fogón, debido a la relación de la hoguera, el hogar y el corazón de la familia. O bien, según Kallfü Nawel (2020, párr. 4), otro lugar clásico, que aún se emplea, resulta ser "donde cae la gotera que escurre del techo de la *Ruka*" (entrada de la casa), puesto que, "allí se labraría un destino fecundo y abundante en bienes para el hijo o hija". De allí que, "enterrar la placenta del último hijo [o hija] a la entrada de la casa (o *Ruka*) es una forma mágica de anticoncepción, pues así se le evitaría a la madre futuros nacimientos" (Nawel, 2020, párr. 4). No obstante, según la cosmovisión mapuce, "en *Wallmapu*, si la placenta se arroja a un campo de cultivo, lo tornará estéril". Por ese motivo, debe ser enterrada profundamente (Nawel, 2020).

Sumado a lo anterior, en la cosmovisión mapuce, hay otra característica que resulta ser central en la atención de partos. Se trata específicamente de la persona encargada de mirar apropiadamente la placenta, para darla vuelta y decirle a la familia: cómo va a ser el niño y cómo será su carácter. Este rol es desempeñado por la *püñeñelchefe* (partera mapuce, matrona empírica). Además, tal como afirma Kallfü Nawel (2020, párr. 6), la partera es quien manifiesta que: "la placenta tiene pertenencia, ya que tiene el espíritu de la madre, el padre y el niño, por lo que debe tener una buena disposición final".

La labor de estas parteras mapuce, lejos de limitarse a la instancia del parto, se extiende a la provisión de medicación, cuidados y orientaciones en distintos momentos de la vida de la mujer y sus hijos. Esto se debe a que tiene amplios conocimientos sobre el uso de hierbas medicinales, que le permiten prever y sanar enfermedades asociadas al período del embarazo, parto y puerperio. Sumado a ello, la partera también se dedica al cuidado de la salud en la primera infancia de niños/as, y a diversos aspectos de la salud sexual y reproductiva de las mujeres, entre estos: los métodos anticonceptivos, la planificación familiar, la opción de abortar (Salazar Vega, 2012).

Según afirma Salazar Vega (2012, p. 77), frente a "los indicios de pérdida o aborto espontáneo, reconocibles a partir de síntomas tales como: sangramiento acompañado de dolor intenso en el bajo vientre, u otras amenazas más de índole espiritual como malos sueños", las embarazadas atemorizadas se acercaban a las *püñeñelchefe* para solicitarles tratamientos que evitaran el mal desenlace. En esos casos, estas parteras brindaban remedios para "sujetar" la *guagua* al útero, logrando que "se agarre" y no acontezca la pérdida. De ahí que, según afirman:

> Hay un remedio pa' sujetar la *guagua*, ese remedio yo sé cuál es, hay unos remedios, cómo se llama, igual que... igual que cuánto se llama, *ragpüllü*, ese es tierra colorada, y otro igual que "*konkillo*", pero no es *konkillo*, ese le da, lo hierve mi mami, lo hierve y toma, le da una botella pa' que tome toda la mañana, pa' que sujete la *guagua* (Celinda Quintriqueo) (Salazar Vega, 2012, p. 77).

De esta manera, queda claro que: el rol de las *püñeñelchefe* es fundamental en distintos momentos del ciclo vital de una mujer mapuce. De ahí que, además de preparar a toda la familia para que todo resulte previsible en el momento del alumbramiento, se ocupan de velar por la mujer, para que consiga sentirse cómoda en su trabajo de parto. Incluso, evitando la presencia de hombres durante este proceso. Según relata Celinda Quintriqueo, mujer mapuce mencionada por Salazar Vega (2012, p. 88): "Pa' nacer la *guagua* no podía nacer porque estaba un varón ahí, tenía que retirarse el varón". Este relato se corresponde, según Salazar Vega (2012), con el análisis de Sadler cuando explica que "hasta hoy, en la región de la Araucanía el embarazo es, definitivamente, un asunto de mujeres, una subcultura de género y de cuidado que se traspasa a través de generaciones por vía matrilineal" (p. 88). En este sentido, parece que los aspectos relativos al embarazo y al parto, en la cultura mapuce, resultan ser circunspectos al espacio privativo de la mujer.

Ahora bien, si nos centramos específicamente en la experiencia concreta del parto, siguiendo las características del abordaje de este momento desde la cosmovisión de las mujeres de la comunidad mapuce: entenderemos la centralidad que se le otorga no solo a la partera, sino también al calor y a los masajes. Estos elementos, sin lugar a dudas, no son contemplados por el enfoque biomédico que ofrecen los Hospitales Occidentales. Así, tal como cita Salazar Vega (2012, p. 90):

> Se enferma la mamá que va a dar a luz, entonces empiezan a hacerle masaje, empiezan a calentarle los pies, le traen unos laureles así, le calientan todo la *guatita*, todo. El *triwe* es muy bueno, entonceh y lo hacen masaje y lo conversan aay, y ya luego viene entonces, ahí nadie lo está retando po' no como en el hospital, y lo hacen masaje y le arreglan la *guatita*, y ya entonceh ya si está sufriendo mucho entonces se da una hierbita calientita (...). Entonces ya luego después (...) como le viene el sueño, ya después luego viene la contracción otra vez y ya vuelven a hacer los masajes y le ponen ahí, entonces los pies le calientan bien y la cabecita le envuelven bien. Entonces ya después nace la *guagua* (Margarita Neiculeo).

Evidentemente, la temperatura resulta ser un elemento de gran importancia para el parto de las mujeres mapuce, puesto que, según su cosmovisión, en el momento del parto, la mujer debe evitar exponerse a corrientes de aire frío. Consecuentemente, según Alarcón y Nahuelcheo (2008), el ambiente en donde se realice la atención del parto debe estar tibio y protegido de corrientes de aire. Respecto del corte y cuidado del cordón umbilical, las parteras relatan este procedimiento, afirmando: "lo corto con una tijera o un cuchillo filoso limpio, lo amarro con una pitilla de saco, le coloco jugo de matico y lo tapo con una fajita de género limpio" (Alarcón y Nahuelcheo, 2008, p. 198).

Según asevera Salazar Vega (2012), el objetivo de estos procedimientos llevados a cabo durante el parto se enfoca en que, "mediante las friegas, los masajes, compresas y cataplasmas, se colabore en

que la parturienta no sienta tanto las contracciones, no tenga frío y esté lo más relajada posible" (p. 90). Por este motivo, durante el momento de parto, la partera mapuce se ocupa de varios aspectos, tales como los que se relatan a continuación:

> [apretarle] el estómago para que salga la placenta, le sobaba, si no salía la ayudaba con la mano, le daba *lawén* (hierbas medicinales) en tomas calientes, para que suelte la sangre que queda apelotonada, así soltaba restos de la placenta para que no le quede adentro (Alarcón y Nahuelcheo, 2008, p. 197).

Sumado a lo dicho, es interesante notar que, el proceso de los partos indígenas se caracteriza por la función que cumple la ejecución de los masajes, puesto que, deben servir para acomodar al bebé, para que se encuentre en posición adecuada para nacer (Salazar Vega, 2012). Al mismo tiempo, el cuidado que ofrece la *püñeñelchefe*, en el momento del parto, se dirige particularmente al correcto manejo de los fluidos corporales durante el parto. Así:

> ...si no hay cuidado y buen manejo de los fluidos corporales durante el parto, especialmente de la sangre y la placenta, éstas pueden ser utilizadas por personas que le tienen envidia a la familia para producir daño y enfermedad a la mujer o al hijo (Alarcón y Nahuelcheo, 2008, p. 197).

No obstante, más allá de lo descrito, y pese a la relevancia que tienen y han tenido las *püñeñelchef-es*, como encargadas de la salud de la mujer durante el embarazo, el parto y el puerperio, han sido perseguidas, como agentes tradicionales de salud por la hegemonía del sistema de salud estatal (Drake, 2014). Incluso, estas parteras, que han atendido históricamente los partos de las mujeres mapuce en sus domicilios, durante el último tiempo, han visto su rol disminuido y modificado, debido de la institucionalización del parto (Citarella et. al., 2000; Sadler y Obach, 2006, en Drake, 2014). De allí que, en la actualidad, los partos tradicionales realizados en los domicilios son casi inexistentes (Sadler y Obach, 2006, en Drake, 2014).

Evidentemente, la institucionalización de los partos ha provocado una progresiva alteración respecto al proceso reproductivo en el interior de la cultura Mapuce, en la que persiste la resistencia sobre estas prácticas. Empero, muchas mujeres indígenas han tenido que ceder frente a los requerimientos del sistema de salud formal, en contra de su cosmovisión. Debido a que, la reproducción, para esta cultura, es un proceso integrado: con prácticas y percepciones culturales específicamente relacionadas con la salud física, psicológica, espiritual y social (Alarcón y Nahuelcheo, 2008; Sadler y Obach, 2006; Quidel y Pichinao, 2002, en Drake, 2014).

Consecuentemente, frente a las imposiciones culturales del sistema de salud hegemónico, las mujeres indígenas se posicionan y reafirman de manera enfática sobre su derecho a decidir acerca de: cómo debe ser la atención sanitaria de sus cuerpos, subrayando la importancia de retomar y revalorizar los saberes medicinales y de cuidado de su propia salud sexual y reproductiva. Dicho en palabras de Azpiroz Cleñan (2020, párr. 4), una de las representantes mapuce:

> Las mujeres que pertenecemos a pueblos originarios tenemos derechos colectivos específicos: elegir la forma de casamiento según nuestras tradiciones: poligamia femenina o masculina o monogamia heterosexual, bisexual; poseer territorio comunitario; (...) acceder a la justicia ancestral para dirimir nuestros conflictos de género o intracomunitarios; celebrar nuestro ciclo vital según la tradición (*katan kawin*); ser atendida por *machi* (médicos ancestrales) y utilizar los recursos terapéuticos que existen en el territorio; planificar nuestra vida sexual y reproductiva según nuestra propia concepción del ciclo vital y del ciclo lunar; (...) realizar un parto, nacimiento y entierro de las placentas en territorios sagrado, entre otros.

Efectivamente, en esta crítica pronunciada por Azpiroz Cleñan se manifiesta la importancia de la preeminencia de los derechos colectivos de los pueblos, lo que nos conduce a una reflexión profunda sobre estos derechos en el plano sanitario. En particular, esto se debe a la fuerza que cobran estas reivindicaciones, en el interior de las culturas indígenas, en tanto: "propuestas hacia una concepción de la salud desde la `autodeterminación´ y la autonomía deliberativa de los pueblos" (Gómez y Sciortino, 2015, p. 52). Según Gómez y Sciortino (2015, p. 52) "el aborto se propone como un «tema» a debatir entre mujeres indígenas en relación a la recuperación de «prácticas ancestrales» y conocimientos que las madres y abuelas indígenas tienen sobre anticoncepción y control de la natalidad". Del mismo modo, no es menos cierto que, el planteo de Azpiroz Cleñan, además de buscar una crítica cultural al sistema sanitario hegemónico, se centra en marcar contundentemente las implicancias que tiene la falta de consideración de los derechos de las mujeres, dejando en evidencia la minorización a la que es sometida la mujer mapuce (aunque esto, no solamente es aplicable a las mujeres mapuce) en su calidad de decisora sobre: cómo planificar su vida sexual y reproductiva, cómo hacer honor a los ritos ancestrales, y finalmente, cómo parir. De ahí que, según Salazar Vega (2012, p. 69):

> ...la toma de conciencia del poder que individual y colectivamente ostentan las mujeres, manifiesto en el manejo de *lawen* para el control reproductivo, ya sea proporcionado por una *püñeñelchefe* u otro/a agente de la salud, da cuenta de la autonomía que las mujeres mapuce pueden llegar a alcanzar en el camino hacia la recuperación de su completa dignidad como sujetos libres.

De lo dicho surge que, tanto el sistema patriarcal, como el médico hegemónico conllevan a la negación de las singularidades y particularidades no solo de las mujeres originarias y rurales, sino también de las prácticas y rituales específicos, de los saberes y conocimientos médicos indígenas (Cicchitti, 2020). De esta manera, resulta claro que, las comunidades indígenas se han visto avasalladas por prácticas occidentales en todos los ámbitos. En lo relativo a la salud materna, y al parto en particular, constituye una muestra de ello, la pérdida de: "acompañamiento y apoyo de mujeres experimentadas durante el parto; la lectura y disposición de la placenta; el cuidado con los fluidos corporales y la alimentación tradicional para recuperar las fuerzas de la mujer" (Alarcón y Nahuelcheo, 2008, p. 200).

En efecto, las mujeres indígenas han debido adaptarse a las imposiciones culturales del sistema político-sanitario hegemónico para poder acceder al derecho a la salud, como a otros tantos derechos: sociales, políticos, económicos, culturales y educativos. Por ende, resulta claro que no se trata solamente de una cuestión de derechos en términos de ciudadanía, sino también de la limitación de la libertad de *ser* (Cicchitti, 2020).

En síntesis, se entiende la relevancia que tiene la capacitación de los profesionales médicos, y fundamentalmente de aquellos especialistas y doctores que trabajan en las postas sanitarias. Puesto que, mayormente, es allí, en estas postas, a donde asisten las mujeres indígenas (mapuce, en nuestro caso), por encontrarse geográficamente más contiguas a la localización de sus viviendas, que son generalmente rurales. Esto conduce no solo a pensar en una mirada de atención sanitaria intercultural, sino también a la promoción del parto interculturalmente seguro, con la finalidad de reducir la mortalidad materno infantil. Evidentemente, esto fomenta la autonomía de las mujeres indígenas y sus capacidades de decisión, respetando las formas de dar a luz y sus cuerpos-territorios. De esta manera, se considera que, generando un contacto directo, dialógico, que respete las costumbres de la comunidad atendida, se articula la medicina académica con la medicina tradicional. No obstante, independientemente de la propuesta, que tiene la finalidad de abrir caminos de pensamiento para el logro de un mejor abordaje sanitario, se analiza en el próximo apartado: cómo se manifiestan, en concreto, en el cuerpo de las mujeres indígenas, la interseccional opresión (genérica, clasista y étnica) que cae sobre ellas. Para ello, el análisis se centra en diversas formas y experiencias de violencia, expresadas por sus propias protagonistas. Específicamente, se hará hincapié en la violencia vivenciada en el cuerpo de las mujeres mapuce a la hora de parir.

4. Expresiones de la violencia en los partos de las mujeres mapuce en Argentina

Como se ha abordado, la situación de las mujeres, y en particular de las mujeres mapuce, se encuentra atravesada por distintas formas de violencia estructurales, que se vinculan con: el despojo territorial, la criminalización, el empobrecimiento material, la colonización y la discriminación. A estos conflictos vivenciados por las mujeres mapuce, se le añade la violencia machista, al interior de las comunidades. Según Huilipán (2020), este último tipo de violencia se debe a los “vicios” adquiridos por las diferentes formas de la colonización y de sometimiento. De ahí que, en el seno de las comunidades indígenas, esta problemática se manifiesta mediante la violencia familiar, la violencia sexual y la misoginia.

Por otra parte, una de las violencias que intenta imponer el Estado a los pueblos indígenas de nuestro país, y que comienza a ser cada vez más preocupante, es la referida a la negación de la identidad y de la persona indígena (Rodríguez, 2021a). Según Huilipán (2020), en el Noroeste argentino, en Jujuy más precisamente, a las personas indígenas se les niega la posibilidad de ser inscriptas en el registro estatal, con el argumento de que no son reconocidos como habitantes argentinos, a la vez que “son considerados como una amenaza por ser inmigrantes”.

De esta manera, es claro que la violencia es ejercida de múltiples maneras. De ahí que, cuando Azpiroz Cleñan (2020) relata experiencias sobre estos aspectos que involucran sometimiento y violencia, se expresa de forma gráfica el conflicto cultural que surge cuando la cultura hegemónica ridiculiza y margina el desarrollo de otras creencias y costumbres, por considerarlas inferiores. Así, ejemplificando esta situación, esta mujer mapuce afirma que:

> Las mujeres *chané*, *qom*, *pilagá* como también nosotras, las mapuce, festejamos y celebramos la menarca de nuestras hijas. Hacemos fiesta a la fertilidad. Sin embargo, en varios territorios indígenas estas celebraciones han sido penalizadas por denuncias realizadas por maestras 'con buena intención' que han querido intervenir en una práctica cultural. Han satanizado la práctica al entender que eso era violatorio del derecho a la educación, porque las niñas/mujeres faltan cuatro días o una semana a la escuela para celebrar su fertilidad. Esa disputa de sentido es una disputa de valores culturales que no pueden saldarse en la esfera judicial, sino en la esfera política y política de las mujeres todas (Azpiroz Cleñan, 2020, párr. 12).

Evidentemente, para la resolución de estos conflictos, resulta prioritario generar un abordaje de trabajo intercultural, interinstitucional e interdisciplinario, con todas las jurisdicciones intervinientes: territorios comunitarios, municipios, provincias y organismos nacionales. Según Huilipán (2020), es fundamental la articulación con el INAI y los Ministerios: de Mujeres, Género y Diversidad; de Ambiente y de Educación. En este sentido, Huilipán (2020) afirma la importancia que tiene la autocapacitación y la formación política de las mujeres indígenas, para el fortalecimiento de las organizaciones, de las comunidades y de todas las personas indígenas. Claramente, este trabajo coincide con este análisis, incluso, se asume que estas problemáticas, que surgen de la interacción entre la diversidad étnico-cultural, el Estado y la salud (por tratarse de nuestro foco de análisis, aunque no se reduce únicamente a este ámbito), están surcadas por la incomunicación que se produce en el intercambio entre "saberes" y "conocimientos" epistémicamente tan disímiles (Portela Guarín, 2015). De ahí que, según afirma Portela Guarín (2015):

> ...las comunidades activan epistemes-otras a la manera de hilos invisibles que propenden por la cohesión de sus integrantes, mantienen estructurado el tejido social, y ofician como fuerzas entrópicas que dan mucha fortaleza intraétnica; por su naturaleza no son reconocidos por los otros y tampoco es luchada por las comunidades para su reconocimiento; es de resaltar que son determinantes a la hora de la interacción entre sociedades (p. 164).

No obstante, resulta claro que las distintas formas de violencias, a las que son sometidas las mujeres indígenas, se vinculan no solo con la intolerancia epistémica de la cultura hegemónica, sino más específicamente con la inacción política, que sostiene estos esquemas de violencia, consolidándolos y naturalizándolos. En este sentido, Sciortino (2015) relata diversas experiencias de violencia, expresadas por mujeres mapuce en uno de los *Encuentros Nacionales de Mujeres* (ENM) de los que participó, y afirma que: muchas de estas experiencias, que emergieron «clandestinamente», se encuentran vinculadas específicamente a «violaciones». Según relata Sciortino (2015), varias mujeres, durante el ENM, refieren al tema de la violencia, específicamente a las violaciones, y reconocen haber sido violadas en las ciudades. Incluso, se preguntan cuántas de ellas, tal vez, sean el resultado de violaciones. De ahí que, según la autora, estas situaciones ponen en evidencia "las estrategias de conformación de una agenda política direccionada, que subsume ciertas demandas o problemáticas a «una prioridad política» predefinida e inamovible" (Gómez y Sciortino, 2015, p. 53).

De modo consecuente, Sciortino reconoce que no hay denuncias formales realizadas por estos actos por parte de las víctimas, y concluye que la dificultad de acceso a la justicia por parte de sectores vulnerables por su condición de género, etnia, clase; resulta ser otro gran condicionante que explica la

ausencia de estas denuncias (Gómez y Sciortino, 2015). Por otra parte, respecto a esta problemática que involucra a las violaciones que sufren las mujeres de la comunidad mapuce, la autora se pregunta: ¿Por qué el riesgo de las violaciones no ocupa, a nivel de las reivindicaciones, el lugar de prioridad con que se manifiesta en los relatos de las mujeres durante el debate?

Sin embargo, la respuesta es que esto no sucede. Según Sciortino (2015), estas mujeres, lejos de centrarse en las desigualdades de género y la violencia contra ellas, enfatizan sus discursos hacia "la defensa de una identidad indígena que posee sus prioridades definidas *a priori*, desplazando problemáticas que resaltan las fisuras internas del colectivo que se afirma" (Gómez y Sciortino, 2015, p. 54). Evidentemente, las políticas de identidad y reconocimiento cultural, que funcionan como el motor que unifica todas las reivindicaciones indígenas, pueden volverse renuentes frente a determinadas demandas que cuestionan las relaciones internas del grupo. Esto conduce, inevitablemente, a "un proceso de congelamiento y reificación de la cultura" (Gómez y Sciortino, 2015, p. 57).

Otra interesante explicación, ante la falta de denuncias por las situaciones de violencia y avasallamiento físico y psicológico que sufren las mujeres del pueblo mapuce neuquino, la plantea García-Gualda (2017b, p. 90), cuando afirma que:

> En las zonas en las que se asientan las industrias extractivas se consolida el imaginario binario basado en la figura del hombre proveedor donde lo masculino está asociado a la dominación. En esta recategorización de los esquemas patriarcales, el polo femenino queda ubicado en la idea de mujer dependiente, objeto de control y abuso sexual (Gartor, 2014, p. 3).

Este análisis resulta ciertamente relevante para comprender la situación de las mujeres mapuce y su tolerancia frente a la violencia machista sobre sus propios cuerpos. Incluso, según relata Federici (2010) no es casual que, en plena Conquista de América, los cuerpos de las *zomo* (las mujeres indígenas) hayan sido objetos preciados y útiles para el despliegue de las técnicas de poder y de las relaciones de poder capitalistas (García-Gualda, 2017b). En otros términos: "La sexualidad vertida a través de la inseminación del cuerpo-territorio femenino fue una expresa manifestación de apropiación y dominio territorial, de esta forma el control *wigka* fue inscripto en los cuerpos de las mujeres mapuce" (Segato, 2004, en García Gualda, 2017b, p. 7).

Evidentemente, se considera que este escenario presentado en la Conquista tiene su correlato actual en el contexto que propicia el extractivismo sobre el territorio habitado por los Pueblos Indígenas de la Patagonia. Puesto que esta práctica extractiva supone una nueva embestida contra los territorios indígenas, y particularmente, contra las mujeres y sus cuerpos. Sobre este aspecto, García Gualda (2017b, p. 90) afirma que:

> es absurdo ignorar que la *ruta del petróleo es la ruta de la trata con fines de explotación sexual* y que, a la par, el modelo extractivista supone la vigencia de cierta masculinidad hegemónica, es decir, refuerza los estereotipos propios de un orden de género patriarcal.

Es claro que, respecto a las formas de violencia que atraviesan el cuerpo-territorio de las mujeres indígenas, el análisis reviste una complejidad y profundidad que excede la temática del presente artículo. Sin embargo, es de notar que esta violencia sobre los cuerpos, se manifiesta también en los partos que, las mujeres de la comunidad mapuce, realizan en el sistema sanitario occidental. En este sentido, se enfatiza en las situaciones de violencia obstétrica que padecen estas mujeres a la hora de parir en nuestros hospitales públicos.

Estos vejámenes sobre el cuerpo y sobre el momento del parto han sido revelados por mujeres mapuce en distintas oportunidades, expresando el trato deshumano que han experimentado. Así, Sanz (1986) relata la experiencia de una mujer mapuce que tenía tres hijos y había quedado embarazada del cuarto, y por consejo de sus vecinos fue a parir a un hospital occidental. De esta manera, según comenta la autora:

> Estando ya en la habitación con fuertes contracciones (tendríamos que pensar en cómo puede sentirse una mujer trasladada de una chabola o choza a la habitación de una clínica) la enfermera vio con sorpresa que había desaparecido de la habitación. Cundió la alarma. Todos empezaron a buscarla. La encontraron en el cuarto de baño a oscuras y en cuclillas intentando parir a su hijo. Rápidamente la trasladaron al paritorio. Llena de luces, con las piernas en alto, el cuerpo al descubierto, la mujer dejó de manifestar ningún tipo de emoción (entró en una crisis) mirando fijamente un punto en el techo, sin manifestar ningún signo de dolor ni hacer ningún esfuerzo por parir a su hijo. Los médicos le «robaron» a su hijo. Solo una hora después del nacimiento pudo mirarlo y tomar contacto con él. Nadie se había preocupado por averiguar cómo viven las mujeres mapuches la relación con su cuerpo, con sus hijos, sus costumbres sexuales. Esta mujer se vio posiblemente inmersa en un mundo que le era ajeno e invadida en su espacio sin entender qué es lo que ocurría, y prefirió la crisis (Sanz, 1996, pp. 39-40).

Indudablemente, esta experiencia pone en evidencia no solo la falta de consideración de los saberes y conocimientos propios de la mujer, centrados en su enfoque epistémico, sino también la falta de cuidado y protección de la mujer en tanto paciente que se encuentra dando a luz. Resulta claro que, la violencia obstétrica es también: violencia simbólica. Claramente, esto se debe a que: ésta "se ejerce, sin mediación de la fuerza física, sobre un agente social con su complicidad, puesto que el agente dominado no es consciente de su estado de sumisión" (Casal-Moros y Alemany-Anchel, 2014, p. 62). De ahí que, el paciente "no se siente obligado a actuar y pensar de la forma en que lo hace, porque hacerlo significaría ir en contra del orden lógico o «natural» de las cosas" (Casal-Moros y Alemany-Anchel, 2014, p. 62). Evidentemente, este orden natural de las cosas, según Fernández (2005), es transmitido a través de símbolos, como son gestos, actitudes, posturas corporales, etc., cuyo significado es comprendido e interpretado dentro de la propia cultura (u otras), y es transmitido de generación en generación mediante la educación (Casal-Moros & Alemany-Anchel, 2014). En efecto, la violencia obstétrica resulta invisible, porque claramente, como afirma Michelle Sadler (2004, pp. 15-66), "se muestra por el discurso hegemónico como «necesaria» para «ayudar» a las personas: de ese modo, las mujeres se sienten obligadas a obedecer y a no cuestionar a los profesionales".

Empero, es conveniente resaltar que, esta forma de violencia, no siempre pasa desapercibida por las mujeres que la padecen. Una muestra de ello, se expresa en el relato que desarrolla García-Gualda

(2017a) cuando narra la experiencia vivida por una mujer mapuce en Las Coloradas, respecto a su trabajo de parto, sin asistencia dentro de su hogar en una comunidad apartada. Así, la autora expresa que esta mujer le describió cómo transcurrió la espera de casi dos días, hasta haber sido traslada hacia el Hospital de Zapala, que atiende casos con mayor complejidad médica, que el Hospital local de Las Coloradas. De allí que, según lo narrado, la autora expresa que:

> Una vez allí el médico decidió, sin consultarla, que debía practicar una maniobra manual para "acomodar al bebé", el cual estaba en posición podálica. Así, "con la mano" el médico "giró al niño" dentro del útero materno. Nada extraño si consideramos (...) que para el Estado (el médico es un agente estatal) se trata de cuerpos sacrificables, de segunda. "*Médico 'e mierda*" le gritó la mujer atiborrada de dolor. Y él, un varón no indígena símbolo de la ciencia y, por ende, de la civilización occidental y del capitalismo, procedió a demostrar su poder ante tremendo acto subversivo: *"el médico, el médico entonces me pegó una piña*" (García-Gualda, 2017a, pp. 207-8).

Ciertamente, este último relato muestra algunas de formas de violencia que se inscriben en el cuerpo de las mujeres indígenas y que obstaculizan, en el plano concreto, todas las posibilidades de generar una atención médica intercultural, mediante una construcción dialógica, que favorezca el derecho al acceso a la salud, centrado en un enfoque de justicia epistémico. De ahí que, resulta claro que, las mujeres mapuce, enfocadas en el fortalecimiento de su identidad y el ejercicio de su autoidentificación, han sido (y son) vulneradas por las políticas sanitarias que no les han permitido el acceso al derecho a la salud, respetando su cosmovisión y la puesta en práctica de sus conocimientos en el ámbito de la medicina (Gómez y Sciortino, 2015).

Consecuentemente, partiendo de entender que, tal como afirma María Lugones (2008), las múltiples opresiones que afectan a las mujeres indígenas son producto, también, de las complicidades de los varones indígenas y no indígenas, por ser todos estos: "beneficiarios directos de los dividendos del patriarcado" (García-Gualda, 2017b, p. 96), resulta indefectible que, no se trata de formas de opresión y desigualdad que corren en paralelo, sino que son formas de violencia y sometimiento que se interceptan en la conformación de sujetos individuales y colectivos (Sciortino, 2009; García-Gualda, 2013). De allí que, la resolución de estos conflictos latentes debe ser el punto de partida de todas las propuestas de políticas públicas sanitarias a aplicar en estas comunidades indígenas.

En síntesis, a partir de lo analizado resulta claro que todas las prácticas ancestrales, relacionadas con el parto y la maternidad, tienen para la comunidad mapuce: un profundo anclaje cultural que debe ser escuchado, respetado y considerado por la medicina hegemónica. No obstante, sin descartar la importancia que esto reviste para la construcción de una relación sanitaria desde un diálogo intercultural, resulta muy trascendente resaltar que las prácticas médicas actualmente están orientadas enfáticamente a la reducción de las tasas de mortalidad materna. Evidentemente, esta situación no resulta ser desaprobable en sí misma, empero trae aparejada la institucionalización de todas las prácticas sanitarias que, como se ha analizado, muchas veces se encuentran impregnadas de actitudes de destrato, promoviendo fuertes escenarios de violencia. En efecto, se considera que esta institucionalización debe ser entendida a partir de deliberar sobre estos aspectos, y también sobre los precedentes que esta situación generó en la comunidad mapuce chilena. De ahí que, algunos estudios (Sadler y Obach, 2006; Alarcón y Nahuelcheo, 2008; Quidel y Pichinao, 2002, en Drake, 2014) han analizado los efectos de la institucionalización y la

medicalización del parto en Chile en la población Mapuce y se descubrió una falta de reconocimiento social y cultural relacionado a la atención de partos de las mujeres indígenas, que fueron controladas dentro del sistema de salud oficial. En fin, resulta prioritario que la inclusión de las mujeres originarias y rurales al sistema público no solo se centre en el respeto por sus tradiciones y saberes ancestrales, sino también que, efectivamente, se les brinde información para mejorar el conocimiento y el acceso a servicios, con el claro objetivo de promover un enfoque de derechos humanos y reducir: muertes maternas, embarazos no deseados durante la adolescencia y adultez, y también, la vulnerabilidad a las enfermedades de transmisión sexual, entre otras problemáticas (Cicchitti, 2020).

5. Conclusión

Este artículo abordó, desde las concepciones de salud-enfermedad de las mujeres autoidentificadas como mapuce, la situación sanitaria de acceso a partos. Para ello, se consideró de suma relevancia narrar sus luchas y resistencias desde la propia voz de estas mujeres, en relación a su rol y situación, atendiendo a la especificidad de su vinculación con la comunidad, la naturaleza y la institución familia. Se considera que esta caracterización permitió un acercamiento más situado respecto a los relatos de las experiencias vivenciales que las mujeres mapuce realizaron sobre las características de la atención sanitaria que reciben. En este aspecto, se pudieron constatar diversas situaciones de violencia obstétrica y cultural desde el propio accionar del sistema sanitario hegemónico.

Asimismo, a partir de entender el derecho a la salud en la complejidad y pluralidad que incluye, se planteó la necesidad de repensar la atención sanitaria de los partos de las mujeres indígenas, desde abordajes ético-sanitarios del cuidado y desde el respeto intercultural. Este planteo les permite a estas mujeres indígenas definir y co-construir las prácticas médicas desde un enfoque sanitario que responda a sus cosmovisiones culturales, entendiendo sus modos de habitar el mundo y la naturaleza. Se considera que esta propuesta ofrece mayores niveles de autonomía y responsabilidad social sobre la atención sanitaria en el marco de la diversidad cultural y epistémica.

Finalmente, si bien se entiende la complejidad que revisten estas co-construcciones interepistémicas e interculturales, puesto que están entramadas en complejos mecanismos con bases en un diálogo intercultural profundo, a la vez que se encuentran enmarcadas en deliberaciones permanentes y participativas; se considera que es imperativo construir puentes que amplíen las horizontalidades epistémicas y la democratización de la democracia.

Referencias

Aizenberg, L. (2013). Salud indígena: una reflexión crítica y miradas alternativas a la perspectiva intercultural. *Astrolabio*, (11). https://revistas.unc.edu.ar/index.php/astrolabio/article/view/5583

Alarcón, A. M, y Nahuelcheo S. Y. (2008). Creencias sobre el embarazo, parto y puerperio en la mujer mapuche: conversaciones privadas. *Chungará (Arica)*, *40*(2), 193-202. https://dx.doi.org/10.4067/S0717-73562008000200007

Azpiroz Cleñan, V. (2020). Las mujeres de palabra florida–Revista crítica. Recuperado el 06 de abril de 2022, de http://www.revistacitrica.com/-mujeres-de-palabra-florida.html

Azpiroz Cleñan, V. (8 de marzo 2019). El racismo y la transgresión de la ética mapuche–*El megafo, Página 12*. https://www.pagina12.com.ar/179366-el-racismo-y-la-transgresion-de-la-etica-mapuche

Bonilla, A. (2006). ¿Quién es el Sujeto de la Bioética? Reflexiones sobre la vulnerabilidad. En A. Losoviz, D. Vidal y A. Bonilla (Eds.), *Bioética y Salud Mental. Intersecciones y dilemas* (pp. 77-88). Akadia.

Cárdenas, C., Pesantes, M., y Rodríguez, A. (2017). Interculturalidad en Salud: Reflexiones a partir de una Experiencia Indígena en la Amazonia Peruana. *Anthropologica*, *35*(39), 151-170. https://revistas.pucp.edu.pe/index.php/anthropologica/article/view/18742

Casal-Moros, Norma, & Alemany-Anchel, Mª José. (2014). Violencia simbólica en la atención al parto, un acercamiento desde la perspectiva de Bourdieu. *Index de Enfermería*, *23*(1-2), 61-64. https://dx.doi.org/10.4321/S1132-12962014000100013

Cicchitti, P. (2019). El lugar de las mujeres indígenas – Revista Soberanía Sanitaria. Recuperado el 06 de abril de 2022, de http://revistasoberaniasanitaria.com.ar/el-lugar-de-las-mujeres-indigenas/

Confederación Mapuce de Neuquén. (2010). *Propuesta para un KVME FELEN MAPUCE*, Equipo Interdisciplinar e Intercultural del Proyecto. https://cutt.ly/qFf14tg

Equipo Latinoamericano de Justicia y Género y Consejo de Organizaciones Aborígenes de Jujuy. (2016). *Mujeres indígenas en la provincia de Jujuy. Hacia un abordaje integral sobre el acceso a los derechos.* Embajada de Noruega, Buenos Aires. https://cutt.ly/vFf1fk9

Estrella, P. V. (2017). La salud pública en territorio mapuche: Relaciones interculturales, estrategias etnopolíticas y disputas en torno a las políticas de reconocimiento en la Comunidad Payla Menuko, San Martín de los Andes, Neuquén. [Tesis de doctorado, Universidad de Buenos Aires]. Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras. Universidad de Buenos Aires. http://repositorio.filo.uba.ar/handle/filodigital/4592

García, E. M. (2018) La violencia obstétrica como violencia de género. Estudio etnográfico de la violencia asistencial en el embarazo y el parto en España y de la percepción de usuarias y profesionales. [Tesis doctoral, Universidad Autónoma de Madrid] UAM. Departamento de Antropología Social y Pensamiento Filosófico. http://hdl.handle.net/10486/684184

García-Gualda, S.M. (2013). Las otras actoras políticas de la Provincia de Neuquén: las Mapuce, Identidades, *Dossier Primer Encuentro Patagónico de Teoría Política*. (1), 54-59. https://iidentidadess.wordpress.com/dossier/

García-Gualda, S.M. (2015). Cuerpos Femeninos / Territorios Feminizados: Las consecuencias de la Conquista en las Mujeres Mapuce en Neuquén. *Multidisciplinary Journal of Gender Studies*, *4*(1), 586-611. https://doi.org/10.4471/generos.2015.48

García-Gualda, S.M. (2017a). Tejedoras de futuro: La participación política de las mujeres mapuce en el conflicto territorial de Neuquén (1995-2015). [Tesis de Doctorado, UNCUYO], Universidad Nacional de Cuyo. Facultad de Ciencias Políticas y Sociales. https://bdigital.uncu.edu.ar/10690

García-Gualda, S.M. (2017b). Kvme Felen y el retorno de la complementariedad: el "utópico" desafío mapuce frente a las políticas extractivistas y la violencia de género. *(En)clave Comahue, Revista Patagónica de Estudios Sociales*. (22), 83–100. http://revele.uncoma.edu.ar/index.php/revistadelafacultad/article/view/1526

Gómez, M. y Trentini, F. (2020). *Mujeres indígenas haciendo, investigando y reescribiendo lo político en América Latina.* Astrid Ulloa, editora. Universidad Nacional de Colombia.

Huilipán, V. (23 de enero de 2017). Tienen que hacerse cargo de que la realidad somos nosotros también. *La vanguardia digital.* https://cutt.ly/yFf1hAO

Huilipán, V. (8 julio de 2020). Desde el Ministerio de las mujeres, Verónica Huilipán enfrentará la violencia contra las hermanas originarias. *Micro Kay Pacha | Equipo Pueblos Originarios del SERPAJ* https://cutt.ly/hFf1kJG

Ley N° 25.929 de 2004. Sobre "Parto Humanizado". 25 agosto de 2004. BO: 21/09/2004

Nawel, K. [Kallfü Nawel]. (13 de mayo de 2020). *Küziñ: Placenta*. Facebook. https://www.facebook.com/photo?fbid=686145068864336&set=a.128795211265994

Observatorio de Igualdad de Género. (2020, septiembre). *Argumentos de derechos humanos para una ley sobre el ejercicio profesional de la obstetricia*. https://cutt.ly/NFf1cfD

Ortúzar de, M. G. y Médici, A. (2019). El "derecho a la salud" como derecho humano: Abordaje conceptual transdisciplinar. En M. Cristeche y M. Lanfranco Vázquez (Coords.). *Investigaciones sociojurídicas contemporáneas*. (pp. 57-78). La Plata: Malisia.

Portela Guarín, H. (2015). Epistemes-otras: un desafío para la salud pública en Colombia. En E. J. Langdon y M. D. Cardoso (Orgs.) *Saúde indígena: políticas comparadas na América Latina*. Florianópolis: Ed. da UFSC. https://doi.org/10.1590/0102-311X00024117

Rodríguez, C. D. (2021). La atención intercultural de las mujeres mapuche en los servicios de salud de Las Coloradas, provincia de Neuquén. [Tesis de Maestría, Universidad Nacional de Quilmes], RIDAA-UNQ Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto de la Universidad Nacional de Quilmes. https://ridaa.unq.edu.ar/handle/20.500.11807/3017

Rodríguez-Garat, C. D. (2021c) Abordajes teórico-normativos en torno a políticas sanitarias y a problemáticas vivenciadas por mujeres mapuce en la atención sanitaria, *Divulgatio. Perfiles académicos de posgrado, 6*(16), 1-29. https://doi.org/10.48160/25913530di16.192

Salazar Vega, A. (2012), El oficio de la püñeñelchefe*:* Memorias del parto en los relatos de tres mujeres mapuche de la comunidad Curaco Ranquil, [Tesis de Maestría, Universidad de Chile], Facultad de Filosofía y Humanidades, Centro de Estudios de Género y Cultura en América Latina. https://repositorio.uchile.cl/handle/2250/113728

Sanz, F. (1996) Salud y mujer mapuche. *Hojas de Warmi, 7*, 33-40 http://institucional.us.es/revistas/warmi/7/5.pdf

---

AUTORA

Cintia Daniela Rodríguez Garat. Doctorando en Filosofía (FaHCE-UNLP), Magíster en Filosofía (UNQ). Licenciada en Educación, Profesora en Filosofía y Profesora en Educación Especial.